JULIÁN MARÍAS

La estructura social

Teoría y Método

SOCIEDAD DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES
MADRID 1955

OBRAS DE JULIÁN MARÍAS

Historia de la Filosofía (7.ª edición).
Introducción a la Filosofía (4.ª edición, en prensa).
Biografía de la Filosofía.
Idea de la Metafísica.
La filosofía del P. Gratry (2.ª edición).
Miguel de Unamuno (3.ª edición).
Ortega y tres antípodas.
Filosofía actual y existencialismo en España (nueva edición).
San Anselmo y el insensato (2.ª edición).
Ensayos de teoría.
Ensayos de convivencia.
Aquí y ahora.
Los Estados Unidos en escorzo (en prensa).
El método histórico de las generaciones (2.ª edición, en prensa).
La imagen de la vida humana.
La estructura social.

ANTOLOGÍAS

El tema del hombre (2.ª edición abreviada).
La filosofía en sus textos (2.ª edición, 3 vols., en prensa).

LA ESTRUCTURA SOCIAL

JULIÁN MARÍAS

La estructura social

Teoría y Método

SOCIEDAD DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES
MADRID 1955

Es propiedad. Hecho el depósito que marca la ley.

Impreso en España por OGRAMA (Oficina Gráfica Madrileña).
Orense, 16. Madrid.

ESTE *volumen ha nacido de una investigación sobre la estructura social de la España romántica. Las necesidades teóricas de esta investigación empírica obligaron a plantearse previamente y con algún rigor el tema de la estructura social y la cuestión del método requerido para conocerla. Este estudio permite entrar con alguna claridad y precisión en la realidad concreta de cualquier estructura social, pretérita o presente, y, por tanto, de aquella cuyos problemas me llevaron a tener que escribirlo.*

JULIÁN MARÍAS.

Madrid, 7 de enero de 1955.

ÍNDICE

ÍNDICE

I. *El tema de la investigación: la estructura social* ..... *Pág.* 17

1. Sociedad e historia ..... » 19
2. El sujeto de la historia ..... » 22
3. Regiones, naciones, Europa ..... » 26
4. Inseparabilidad de sociología e historia ..... » 32
5. Las estructuras sociales, definidas por tensiones y movimientos ..... » 34
6. El problema de la «situación histórica» ..... » 36
7. Elementos analíticos y empíricos de la estructura ... » 40
8. Macroestructura y microestructura de la historia: épocas históricas y generaciones ..... » 42

II. *Dinámica de las generaciones.*

9. Articulación de las generaciones ..... » 51
10. La determinación empírica de las generaciones ..... » 55
11. Coexistencia y sucesión de las generaciones ..... » 59
12. Las generaciones y su expresión ..... » 62
13. Masas y minorías ..... » 65
14. La estructura «representativa» de las sociedades europeas ..... » 68
15. El problema de los supuestos ..... » 74

III. *Las vigencias sociales.*

16. La idea de vigencia ..... » 81
17. Límites de las vigencias ..... » 84
18. La vigencia general y las fronteras de una sociedad. » 87
19. El concepto de vigencia parcial ..... » 91
20. Las diversas dimensiones de la sociedad y la pugna de las vigencias ..... » 96
21. La discrepancia como ingrediente social ..... » 102
22. Vigencia implícita y vigencia explícita ..... » 104
23. La relación del individuo con las vigencias ..... » 107
24. Grados y fases de las vigencias ..... » 111
25. Génesis, declinación y sustitución de las vigencias. » 113
26. La estructura social y su integración por las vigencias. » 120

IV. *Creencias, ideas, opiniones.*

27. Las creencias básicas ..... » 125
28. Sistema jerárquico de las creencias ..... » 129
29. Dos formas de atenuación de las creencias: la volatilización y la adhesión intelectual ..... » 134
30. Interacción de ideas y creencias ..... » 140
31. El sistema de la estimación ..... » 148
32. La ideología dominante o imagen intelectual del mundo ..... » 152
33. Lo que «se» sabe y «quién» lo sabe ..... » 156
34. Los modos de difusión de las ideas ..... » 161
35. La opinión y su dinámica ..... » 171
36. Opinión privada y opinión pública ..... » 176

V. *Pretensión y felicidad.*

37. La pretensión colectiva y sus versiones individuales. » 179
38. Las «novelas» en que se expresa la pretensión común ..... » 184
39. Placer, diversión y felicidad ..... » 190
40. La noción de «felicidad media» en una época ..... » 194

VI. *El poder y las posibilidades.*

41. Sociedad y Estado ..... » 201
42. El Poder público y las fuerzas sociales ..... » 207
43. La libertad y las presiones ..... » 211
44. El margen de individuación ..... » 218
45. El sistema de los usos como facilidad y limitación. » 222
46. La riqueza y la estructura económica ..... » 228
47. Las clases sociales y su principio ..... » 239
48. Labilidad de las clases ..... » 244
49. Perfil de cada una de las clases sociales y grado de adhesión a sí mismas ..... » 247

VII. *Las relaciones humanas.*

50. Personas, hombres y mujeres ..... » 253
51. Los modelos ..... » 256
52. El amor ..... » 261
53. Matrimonio y familia ..... » 267
54. La amistad ..... » 274
55. La vida social ..... » 278
56. Las ciudades ..... » 280
57. El tiempo y la vida cotidiana ..... » 288
58. Las edades y la trayectoria vital ..... » 292
59. La muerte y el valor de la vida ..... » 295
60. La perspectiva de las ultimidades ..... » 299

LA ESTRUCTURA SOCIAL

I

EL TEMA DE LA INVESTIGACION: LA ESTRUCTURA SOCIAL

Es éste un libro problemático en tercera potencia. Es normal que hoy lo sean cuantos pretenden conjugar la plena actualidad con el rigor teórico; quiero decir los libros que no son simples escritos inerciales, trazados según pautas recibidas de situaciones bien distintas, ni tampoco meros tanteos arbitrarios, movidos sólo por el capricho o la improvisación. El primer estrato de problematicidad es inseparable de toda obra de doctrina: su contenido; pero los otros dos, más hondos, sólo se dan en ciertas situaciones intelectuales—y decir intelectuales quiere decir históricas, ya que la «vida» intelectual sólo es posible y tiene sentido dentro de la totalidad de la vida real y en función de ella—; de estos dos estratos, uno es la figura misma del tema, el campo o zona de realidad que se presenta como tal y exige la investigación; el otro, el método de esa investigación misma y, *por tanto*—me importa subrayar estas dos palabras—, el género literario que le pertenece, su realidad final como tal libro.

El tema del estudio que este volumen inicia no puede ser más preciso: la estructura social de la España romántica. Esto envuelve una determinación geográfica, otra temporal e histórica y una tercera que delimita el propósito de la investigación. A pesar de ello, el sentido de ésta no es obvio, y no se la puede hacer entrar en moldes recibidos. Se ocurriría pensar que se trata

de un estudio de historia: historia de España en la primera mitad del siglo XIX. Si se anuncia que en ese libro no se va a contar la guerra de la Independencia, el alzamiento de Riego o la primera guerra carlista, se pensará que el libro consiste en eso que los tratados de Historia suelen denominar «historia interna», a diferencia del grueso de los capítulos que los componen, y que por lo visto son «historia externa». Claro es que ese «dentro» y ese «fuera» son archiproblemáticos, porque no se sabe dentro o fuera *de qué* acontecen o existen; pero, además, a poco que se eche una mirada al índice de ese libro se ve que no es tampoco historia interna. Hay que decir desde su primera página que no es un libro de historia. Si acaso, sería de «pre-historia»: quiero decir que así como se llama prehistoria a la *realidad* anterior a lo que conocemos como historia, se podría llamar así, conservando el nada accidental equívoco del término simple, no a la ciencia de esa realidad anterior a la historia, sino a aquel *saber* que ha de ser previo a la ciencia histórica.

Si sólo hubiese un saber previo a la historia, la cosa sería relativamente sencilla; pero son varios, y su conexión interna constituye de por sí un problema delicado. Ante todo, claro es, la historiología; pero ésta, entendida en su estricto sentido de análisis de la *res gesta* o realidad histórica, es una teoría analítica general de esa dimensión de la vida humana que es la «vida» histórica; y aquí tampoco se trata de eso. Puesto que se habla de estructura *social,* hay cierto derecho a suponer que su estudio constituye un capítulo de sociología; pero también esto sería apresurado e inexacto, porque no se trata de una teoría de las estructuras sociales, sino de la investigación de una muy concreta: la de la España romántica. Hay, pues, una dimensión empírica, concreta e histórica que no se puede pasar por alto; pero a la vez hay que subrayar que estamos lejos de la plena concreción fáctica de la historia misma. Se trata de una estructura social determinada, insistiendo tanto en el carácter estructural como en la determinación.

El sentido y el alcance preciso de estas dificultades sólo podrán revelarse a medida que entremos en ellas; pero su mero

enunciado basta ya para mostrar la triple problematicidad a que me refiero; y justifican la necesidad de anteponer a ese libro, en lugar de entrar directamente en el estudio de la realidad española del siglo XIX, una introducción metódica capaz de precisar y así hacer posible la investigación que me propongo. Pero creo necesario advertir que esta introducción no es en modo alguno independiente; es decir, no es una porción de doctrina sociológica, historiológica o gnoseológica obtenida por cualesquiera vías y que se pueda «aplicar» luego a ese estudio concreto, sino que tiene conexión intrínseca con él: su origen está en el análisis de esa estructura que nos interesa, aunque a la vez sólo esta introducción metódica permitirá llevarlo a cabo. Se trata, una vez más, de ese movimiento de ida y vuelta que es característico de todo conocimiento de realidad, y especialmente de esa realidad que conocemos con el nombre de vida humana.

Esta introducción, por su parte, presenta un método de investigación de estructuras sociales cuyas posibilidades van más allá de aquella que le ha dado origen. Con otras palabras: este método sólo puede descubrirse y formularse mediante el análisis de una o varias estructuras concretas y reales; pero, una vez poseído y formulado, se convierte en un instrumento de conocimiento capaz de investigar la estructura de otras sociedades diferentes. Por esta razón he dado a esta introducción metódica toda su autonomía, en lugar de limitarme a apuntar sus requisitos capitales dentro del cuerpo de la investigación empírica que la seguirá. De este modo el lector tiene en la mano los recursos necesarios para ir más allá del tema de ese libro, convertido así en una primera ejemplificación de un tipo de estudios de la vida colectiva.

1. Sociedad e historia.

Imaginemos una sociedad cualquiera e intentemos estudiarla en un momento del tiempo para determinar su estructura. Encontramos, ante todo, un cierto ámbito de lugar y un número de personas que en él conviven. Entre esas personas existen relaciones de diversa índole; buena parte de ellas son interindivi-

duales y no pertenecen en sentido estricto a la sociedad; otras son rigurosamente sociales, es decir, afectan a la vida colectiva, no se engendran como tales en la vida personal de los individuos, no se pueden reducir a éstos, sino que trascienden de cada uno de ellos y de la simple adición de sus vidas individuales. Estas últimas, por su parte, se insertan en las formas colectivas, están hechas de una sustancia social y su realidad concreta está condicionada por esas formas, las cuales, a su vez, le pasan a cada hombre, es decir, radican en la vida individual, a la cual le acontece ser inexorablemente social. Dicho en otros términos, la única realidad efectiva en una sociedad es la de las vidas individuales, pero a éstas les pasa necesariamente la sociedad, esto es, son constitutiva e intrínsecamente sociales. Las interpretaciones de las cosas, su articulación en una figura de mundo, el lenguaje, los usos, creencias e ideas que me constituyen en mi realidad personal son ingredientes sociales de ella, cuya razón se encuentra sólo en la vida colectiva.

Pero intentemos el estudio de esta sociedad, así entendida, en un momento del tiempo. ¿Es posible? Lo único que de este modo me es dado son *datos:* podré saber que tal sociedad tiene cierto número de habitantes, que éstos componen tantas familias, que la riqueza total se eleva a determinada cuantía y se reparte de una u otra manera; que los recursos tienen tal volumen y distribución; que la población se agrupa en núcleos precisos —clases, estamentos, etc.—y ejercita un repertorio determinado de actividades profesionales; incluso que las opiniones y preferencias dominantes son tales y cuáles. Todo esto, que puede ser objeto de estadística, me informa respecto a una serie de hechos; pero éstos, como tales, son ininteligibles y, sobre todo, no constituyen una estructura. Podríamos decir que las conexiones entre esos datos no son datos; o, si se prefiere, que no son dadas. Y esto por la razón de que cada uno de ellos es un *resultado,* mejor aún, una resultante de fuerzas que actúan y que vienen de un pretérito y avanzan hacia un futuro. La condición económica de una sociedad no es un puro hecho, sino que esa condición *se ha hecho:* se ha llegado a ella en virtud de una serie de vici-

situdes por las cuales la sociedad ha pasado; o, dicho con otras palabras, tal condición viene de otra anterior, sólo en función de la cual resulta inteligible; otro tanto ocurre con la división en clases sociales, la forma de la familia o las opiniones imperantes. Sólo la variación que la sociedad ha ido experimentando explica que en este momento sus diferentes ingredientes sean los que efectivamente son, y es ese movimiento el que los liga y enlaza en una estructura real. Es decir, el intento de entender una sociedad nos hace tener que recurrir del momento en que la consideramos a otros anteriores, nos remite de ella a las sociedades pretéritas de donde «viene», a la historia, en suma.

Porque la expresión que acabo de emplear necesita corrección: las sociedades pretéritas de donde viene la actual son, en principio al menos, *la misma sociedad;* ésta está hecha de pasado, es esencialmente antigua; su realidad toda procede de lo que ha acontecido antes; lo que hoy encontramos en ella está ahí porque anteriormente pasaron otras cosas; las raíces de los usos, costumbres, creencias, opiniones, estimaciones, formas de convivencia se hallan en el pretérito. De otro lado, todo eso son módulos, pautas, normas, posibilidades, presiones que condicionan la vida de la sociedad presente; pero como la vida es futurición, determinan lo que va a ser ésta mañana, esto es, la sociedad futura; o más rigurosamente, esta misma sociedad que fué pretérita y es presente, en el futuro. En cualquier momento encontramos, por tanto, la complicación intrínseca de la temporalidad. No podemos entender una sociedad en un momento del tiempo, porque su realidad—y por consiguiente su inteligibilidad—está constituída por la presencia del pasado y el futuro, es decir, por la historia.

Cuando Comte habló de una estática y una dinámica social entrevió la condición móvil de la vida colectiva, pero dejó deslizarse un grave error: haría pensar, en efecto, que la sociedad es una realidad estática cuya dinámica es la historia; no hay tal: la sociedad es de por sí dinámica, sólo es dinamismo, existe como un sistema de fuerzas operantes, es decir, es intrínsecamente histórica. La sociedad no es separable de la historia; su modo de

existir es existir históricamente, y no sólo en el sentido de estar en la historia, sino en el de «hacerse» y constituirse en el propio movimiento histórico. Por esta razón es ilusorio pretender estudiar una sociedad en un momento del tiempo; si se hace en serio, en ese momento aparecen inclusos otros, en distensión histórica. Ya veremos hasta qué punto es esto preciso y radical y cómo afecta a todos los ingredientes constitutivos de una sociedad cualquiera. Pero esto significa que no se puede estudiar una estructura social más que históricamente, aunque no sea historia el resultado de la indagación. En ningún caso, pues, la «unidad» elemental que puede manejar la teoría es un momento, sino la articulación temporal de varios en un periodo; cuál pueda ser éste es otra cuestión; veremos que tampoco puede ser un periodo cualquiera arbitrariamente elegido, sino que los límites cronológicos de la investigación vienen impuestos por la propia estructura de la realidad estudiada.

Parece clara, desde luego, la conexión entre sociedad e historia: la primera no es separable de la segunda; esta última es la manera de existir de aquélla. Pero si ahora invertimos los términos de la cuestión surge un nuevo problema. En efecto, hasta ahora hemos dado por supuesta *una* sociedad y en ella hemos descubierto la historia; o—lo que es lo mismo—hemos descubierto su intrínseca historicidad. Pero si ahora partimos de la historia, del acontecer histórico en el tiempo, tenemos que preguntarnos *a quién* acontece todo eso, de qué realidad decimos con rigor que es histórica, más claramente aún, quién es el sujeto de la historia.

2. *El sujeto de la historia.*

En el capítulo X de mi *Introducción a la Filosofía,* dedicado a la vida histórica, y al cual me tengo que remitir, salí al paso de dos errores que enturbian su comprensión. Ambos se refieren a la relación de la vida humana individual con la historia o, si se prefiere así, a la forma de historicidad de la vida humana; uno va más allá de lo justo y el otro, por reacción, se queda corto. Se puede pensar, en efecto, que bastaría con que hubiese

vida humana para que hubiese historia; si así fuera, la simple temporalidad de la vida individual, el carácter sucesivo y fluyente de ésta sería suficiente para que el hombre—aunque no hubiera más que uno en el mundo—tuviese historia. Esto no es así, porque el ser histórico significa estar adscrito a una forma determinada de humanidad *entre otras* y, por tanto, darse en un tiempo *cualificado,* determinado por un *nivel,* a diferencia del tiempo cósmico y del mero tiempo biográfico—y digo *mero* porque el tiempo biográfico real es de hecho histórico, ya que la vida humana se da inserta en la historia a un cierto nivel concreto—. No hay historia más que si hay muchos hombres, no simultáneos, sino sucesivos; tampoco absolutamente sucesivos —es decir, en promociones sin imbricación—, sino parcialmente coexistentes, de manera que el hombre de «otro tiempo»—el anciano—conviva con el de éste y se encuentren los dos o más tiempos cualificados en un mismo presente. «La historia—he escrito—afecta a los hombres en cuanto son una pluralidad coexistente y sucesiva a la vez; la vida histórica es, pues, convivencia histórica.»

El otro error posible, de signo opuesto, en vista de que no basta con que haya vida humana para que haya historia, infiere de ello que la vida individual no es histórica, sino que simplemente está en la historia, la cual se añade a la realidad primaria y esencial del hombre. La historia sería, por consiguiente, sobrevenida y consecutiva. Esto no puede ser más falso. Los ingredientes con que hacemos nuestra vida individual—interpretaciones de las cosas, figura del mundo, creencias, lenguaje, usos, etc.—son históricos, y, por tanto, la vida misma, que siempre se realiza en una situación histórica. No hay historia sin convivencia sucesiva, pero no es menos cierto que no hay vida individual humana más que en convivencia sucesiva; de suerte que a *mí* me pasa, en la realidad radical e irreductible de mi propia vida individual, la historia, la cual, por su parte, trasciende esencialmente de mi vida.

Esto aclara lo primero de todo: el sentido de la pregunta por el sujeto de la historia. Naturalmente, no es el hombre in-

dividual, sino esa realidad que hemos llamado «convivencia sucesiva»; pero ésta, se entiende, es de hombres individuales, sin los cuales no es nada. Preguntarse por el sujeto de la historia equivale a inquirir la estructura y los límites de la convivencia sucesiva, más concretamente, de las diversas *unidades de convivencia,* es decir, de las sociedades. Hay que preguntarse cuáles son éstas; lo que fué tomado como punto de partida dado resulta ahora lo problemático.

Una sociedad está definida por un sistema de vigencias comunes—usos, creencias, ideas, estimaciones, pretensiones—; no basta, pues, con agrupar a los hombres de cierta manera para obtener una sociedad; si dentro de una agrupación arbitraria rigen distintos repertorios de vigencias, hay más de una sociedad; si, por el contrario, las mismas vigencias tienen vigor más allá de la agrupación elegida, la sociedad efectiva extiende sus límites fuera de los que se habían fijado. Pero la noción de vigencia—una de las más fértiles de la sociología orteguiana—no es tan sencilla; más adelante tendremos que estudiarla de cerca, y entonces veremos cómo a su complejidad corresponde el hecho manifiesto que salta a la vista: la complicación de las unidades de convivencia o sociedades, su superposición en distintos planos, la dificultad de determinar unívocamente sus límites. Por lo pronto, hay que eliminar las sociedades *abstractas,* es decir, que resultan sólo de la consideración aislada de una dimensión, faceta o actividad de los hombres. Los semitas, los pintores, los mahometanos, los jóvenes, los casados, los proletarios, las mujeres, los ricos, los negros, los poetas líricos, los socialistas, los polígamos, los aristócratas, los sacerdotes, no constituyen otras tantas sociedades, quiero decir sociedades reales, por muy importantes que sean los principios de su agrupación —piénsese, por ejemplo, en «los varones» o «las mujeres»—. También hay que excluir las unidades en que, aun dándose unidad de *convivencia,* ésta las rebasa desde luego, como ocurre con la familia; por la razón contraria hay que descartar la humanidad en su conjunto, en que la unidad no es precisamente

de convivencia y donde falta—al menos hasta ahora—un sistema de vigencias comunes.

Pero ahora, tras las dificultades más elementales, surge otra de alguna mayor importancia. Y es ésta: si definimos con rigor las unidades de convivencia o sociedades por el imperio dentro de ellas de un sistema de vigencias básicas, nos encontramos con que—en la mayoría de las situaciones históricas—se da también una convivencia en segundo grado: la convivencia de esas sociedades plurales entre sí. Por ejemplo, la de esas sociedades elementales que fueron las ciudades griegas dentro de una «sociedad» que llamamos la Hélade; o incluso la de ésta con Persia, Egipto o Roma. ¿En qué medida esta nueva «convivencia» supone vigencias comunes y, por tanto, forma una nueva «sociedad»? ¿Todo trato o relación entre sociedades requiere comunidad de vigencias? ¿Acaso aunque no las presuponga las produce? ¿Es lo mismo la relación de diversas unidades sociales *en presencia,* que su convivencia *dentro* de una unidad superior? A estas preguntas habrá que ir respondiendo a lo largo de este estudio.

Y surge una última cuestión. Hemos visto—tal fué nuestro punto de partida—que toda sociedad es histórica, esto es, que cada sociedad viene de otras pretéritas. Dentro de ciertos límites, se puede admitir que esa serie de sociedades cronológicamente sucesivas son *la misma* sociedad, es decir, diversas situaciones históricas de una sociedad única. Pero si se toma un tiempo suficientemente largo, o bien la mudanza histórica es lo bastante enérgica y rápida, se llegará a un momento en que no se podrá hablar de «la misma» sociedad, sino de distintas sociedades engendradas unas de otras por procedimientos muy varios: unión —y ésta puede ser de varias clases: conquista, anexión, incorporación, etc.—, división, alteración de la estructura interna, migraciones. Y entonces se plantea el problema de la persistencia de esas sociedades, porque su sustitución no implica su necesaria desaparición, y de los modos de su coexistencia. Hay una dinámica de las diversas unidades de distinto «nivel» histórico que sin embargo coinciden en una misma época, sin claridad sobre la cual no se entiende cuál es el sujeto de la historia. Pero esto

es demasiado abstracto para que resulte plenamente inteligible. Consideremos la situación dentro del escenario europeo.

3. *Regiones, naciones, Europa.*

Las naciones europeas se constituyen mediante la incorporación de unidades menores, de distintas contexturas, que fueron las sociedades efectivas en la Edad Media. En toda la época moderna, las sociedades *sensu stricto,* las unidades de convivencia, son las naciones; y en la medida en que ciertas zonas europeas no son estrictamente nacionales adoptan seudomorfosis históricas de apariencia nacional, determinadas a la vez por una vigencia inexpresada de la nacionalidad y por una voluntad expresa de ella—procedente casi siempre de motivos diplomáticos—que terminan por contribuir más o menos lentamente a un proceso de efectiva nacionalización. Pero, si es cierto que Europa, del siglo XVI al XX, está compuesta de naciones, sería inexacto decir que en ella no hay durante ese tiempo más que naciones. Las unidades previas, los elementos incorporados en la nacionalización, persisten, no como unidades políticas—en todo caso, como unidades políticas residuales—, pero sí como una forma muy peculiar y nueva de «sociedad»: como regiones.

La región es algo bien distinto del Estado medieval, aunque sus límites coincidan. La región es una sociedad insuficiente; quiero decir que está definida por un repertorio de vigencias comunes, pero parciales y débiles, es decir, que dejan fuera zonas decisivas de la vida y que además ejercen presión comparativamente ligera. Podríamos decir que los *usos* regionales tienden a convertirse en meras *costumbres.* El hombre no siente que su vida esté regulada por las solas vigencias regionales; tiene que buscar la orientación de su conducta más allá de su región, en la sociedad general—en este caso nacional—y al mismo tiempo de ésta le vienen, quiera o no, las presiones y los estímulos más enérgicos. Hasta tal punto es así, que las actitudes regionalistas presentan tres caracteres sumamente reveladores: 1) son voluntarias, esto es, no se es regionalista sin más, sino que se *quiere* ser regionalista; mientras es frecuente que un hombre se sienta

«irremediablemente» español o alemán, incluso a pesar suyo y con despego, el regionalismo tiene siempre la forma del «apego», de la voluntaria adhesión y aun del cultivo de la pertenencia regional; 2) son en cierta medida arcaicas, se refieren a estratos antiguos y pretéritos de la vida, se nutren de pasado afirmado como presente y «conservado»; por eso todos los regionalismos de todos los países son «tradicionalistas» y en el fondo «reaccionarios», aun en los casos en que tácticamente adoptan formas políticas extremistas; 3) proceden de un movimiento de retracción, esto es, vienen de la sociedad general, retrayéndose de ella; ninguna actitud regionalista es regionalista sin más, o sea primaria e ingenuamente regionalista, sino que se apoya en la nación y desde ella se repliega sobre la región—de ahí el hecho, tan interesante, de la seudomorfosis nacional de los regionalismos, de su enmascaramiento como «nacionalismos», prueba de su carácter esencialmente derivado.

Pero no se confunda el regionalismo con la condición regional; ésta es plenamente actual, como forma de sociedad secundaria. No digamos sociedad abstracta, porque se trata de cosa bien distinta: no se es catalán, navarro, borgoñón o suabo como se es médico, radicalsocialista o anglicano; la región es lo que podríamos llamar una sociedad «insertiva»: funciona como componente o ingrediente parcial, pero no abstraído, ni por tanto abstracto, de la sociedad nacional; y esto en una forma muy precisa: la *inserción* de los individuos en ella. En otros términos, el individuo—al menos en muchos países y largos periodos de la historia moderna—no es directamente nacional, sino que su modo de pertenencia a la nación es regional. Ser andaluz, vasco o gallego es, según los casos, el modo de ser español, y del mismo modo el ser bávaro o westfaliano, el ser bretón o provenzal son las formas concretas de ser alemán o francés.

Por esto, regionalismo y antirregionalismo son dos formas de abstracción: el primero sustantiva la región, finge que es una sociedad plenaria y suficiente, la desliga de la totalidad de la que es ingrediente y en la cual alcanza su realidad, y por eso la deja exangüe; el segundo prescinde del estrato intermedio que

se interpone entre el individuo y la nación, de la placenta regional mediante la cual se realiza la inserción cualificada y orgánica del individuo en el todo nacional, y con ello impone una violenta uniformidad esquemática, que empobrece la realidad y al mismo tiempo—aunque el antirregionalismo no lo sospeche—debilita la pertenencia de los individuos a la nación, puesto que corta las vías naturales—quiero decir, claro es, históricas—de inserción y radicación en la sociedad general. Son dos formas de desarraigo: el regionalismo corta las raíces de la región en la sociedad nacional, y convierte a la región en una planta de maceta, artificial, sin jugo y casi siempre maniática; la actitud antirregional—no antirregionalista—desarraiga a los individuos de su suelo inmediato—la región—y con ello desvirtúa y destruye la estructura interna de la nación, su constitución u organización viviente.

En otra perspectiva, la nación se articula con otra «sociedad»: Europa. Escribo «sociedad» entre comillas porque durante toda la historia moderna—1500-1900 en números redondos—y aun hoy, a pesar de nuestros deseos, la sociedad plenamente real no es Europa, sino las naciones, aunque éstas van siendo cada vez menos suficientes y en la fecha en que escribo ninguna sociedad nacional es una unidad plena y conclusa, si bien tampoco lo es Europa. Pero lo interesante es que desde que ha habido naciones éstas han estado *en Europa*, es decir, Europa ha preexistido como un ámbito previo a la constitución de las nacionalidades. Europa no es la *suma* de las naciones europeas, no es un agregado secundario respecto a ellas, sino que las precede y funda, pero todo ello sin ser sociedad *sensu stricto*, al menos hasta ahora. ¿Cómo es esto posible? Y si las naciones son insuficientes, si sólo tienen su realidad efectiva en Europa, fundadas en ella, ¿cómo puede decirse que son unidades reales de convivencia, que son sociedades efectivas y rigurosas?

Así como antes hablé de sociedades «insertivas»—las regiones—y de una función de inserción regional de los individuos en la nación, podemos hablar ahora de una relación de *implantación* de las naciones en Europa. Las naciones están «hechas

de» Europa, se han originado en su ámbito, como las plantas nacen en un terreno y se nutren de él, pero éste no es un organismo. Cuando se habla de naciones europeas, el adjetivo no es una determinación extrínseca o de mera localización, sino que las naciones están esencialmente referidas al ámbito o «mundo» europeo en que se encuentran, dentro del cual se han engendrado y *conviven.* Con esto quiero expresar una condición fundamental de su estructura: que hay un área de convivencia de las sociedades nacionales, y, por tanto, que éstas constituyen algún tipo de sociedad, si bien no en la totalidad de las dimensiones de la vida. No se trata de unidades sociales *en presencia*—para usar el término que antes introduje—, sino de una convivencia *dentro* de un ámbito común, previo a las diversas unidades.

Esto aclara a la vez dos cosas: la primera, por qué Europa no es igual a la suma de las naciones europeas, ya que es el suelo previo en que éstas se han originado, de la misma manera que antes, en la Edad Media, surgieron otras sociedades de tipo distinto; la segunda, la diferencia entre la relación mutua de dos naciones europeas y la que existe entre una de ellas, por ejemplo, y un país asiático: mientras en este último caso no hay propiamente sociedad, y no se requieren, por tanto, vigencias comunes—salvo las muy abstractas y elementales que regulan todo trato humano—, en el primero existe una «sociedad» parcial y más tenue que las nacionales, pero definida por un repertorio de vigencias. La relación de una nación a otra es de extranjería—a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, entre los países hispanoamericanos—, pero esa extranjería no es absoluta. Se ha mostrado el carácter polémico y de concurrencia entre las naciones europeas, como «modelos» o «ejemplares» que aspiran al predominio; pero lo esencial es la *con*-currencia, la comunidad dentro de la cual—Europa—cada nación pretende ser la mejor. De ahí la complejísima dinámica de las vigencias nacionales y europeas, cuyo movimiento expresa la historia real de Europa y de sus miembros—que esto, y no partes, son las diferentes naciones—.

Esto explica también un fenómeno que de otro modo parecería paradójico: el paralelismo entre el proceso de nacionalización y el de unificación de Europa. Si las naciones y Europa fuesen realidades «opuestas»—análogamente a la contraposición nacionalismo-internacionalismo—, la realización de una de ellas como sociedad sólo acontecería a expensas de la otra; es decir, a medida que las naciones fuesen siendo más reales, Europa se desvanecería, y sólo sería posible la unidad europea mediante la volatilización de las naciones. (Recuérdese la influencia pertubadora de esta idea en la historia efectiva de nuestro Continente y en la de los esfuerzos hacia la unificación.) Pero no ocurre así. La aproximación de Europa a una figura de sociedad real sólo ha sido posible gracias a un proceso de «maduración» de las naciones, de efectiva nacionalización de los miembros de Europa. Hemos visto que una sociedad está siempre en movimiento, que su realidad es intrínsecamente histórica, que pasa de una situación a otra y—tomadas las cosas con suficiente perspectiva—de una sociedad a otra engendrada partiendo de ella. Pues bien, de la misma manera que el pretérito queda conservado y actuante, el futuro también opera en forma de anticipación. La coexistencia presente de diversos niveles históricos es la forma de existir las sociedades. Las regiones persisten en el seno de la nación que las incorporó, como unidades parciales e «insertivas» que articulan la pertenencia de los individuos al cuerpo nacional y la hacen cualificada y orgánica; sistematizan también cronológicamente las vigencias, representan la pervivencia de los estratos antiguos e incluso arcaicos de toda sociedad. A la inversa, Europa representa el *horizonte* de las naciones, su *terminus ad quem*, su porvenir ya presente como componente suyo. La europeidad de las naciones es la condición de su futuro. Y por eso la unificación afecta a las zonas de la vida que pudiéramos llamar prospectivas o proyectivas. Mientras el sustrato arcaico de la nación vive en sus estructuras regionales— y nunca se insistirá bastante en su importancia—, la dimensión programática de ellas reside en su condición europea. En Europa se encuentra el «argumento» de la vida de todas las naciones, y por eso la política

ha sido siempre política *exterior,* como se ha solido decir, sin advertir bien lo que significaba. Política europea, diríamos mejor; y en la medida en que una nación se vuelve de espaldas a Europa y se retrae sobre sí misma, lo que le pasa es que se queda sin futuro. (Hoy, al término del doble proceso de nacionalización *en* Europa y unificación *de* Europa, se presenta para ésta en su integridad, y a la vez para cada uno de sus países, un nuevo horizonte, un nuevo futuro, empresa o programa, que se llama Occidente; y el volverse de espaldas a esta realidad más amplia es la forma actual de la deserción frente a Europa antes señalada; y del mismo modo que la reclusión de una nación en sí misma no sólo la desmembraba de Europa, sino que le amputaba su futuro *nacional,* cualquier forma de cerrazón europea, de europeísmo a ultranza, significa hoy la obturación del futuro *europeo,* o, dicho con otras palabras, la deseuropeización.)

Estas referencias concretas a nuestro mundo no tienen aquí más misión que hacer comprensible lo que metódicamente intentaba mostrar: la coexistencia simultánea y el dinamismo interno de diversos grados y estratos de sociedades, esto es, de unidades de convivencia que corresponden a distintos «niveles» históricos. Esta es la condición de toda realidad humana, desde la familia a la historia universal. Porque, aunque parezca increíble, la sociología, cuando se trata de la realidad familiar, pasa obstinadamente por alto su componente histórica: estudia su carácter biológico—unión sexual en el matrimonio, generación de los hijos—, económico, jurídico o contractual, pero se olvida de su condición histórica, patente en el hecho, de puro elemental casi inadvertido, de que sus miembros tienen *edades* distintas, es decir, proceden de diferentes niveles cronológicos, vienen de mundos históricamente diversos, de distintas *generaciones* históricas. Este «desnivel», esta simultaneidad en un presente de tiempos distintos, es el motor de la historia y la condición misma de todas las estructuras, grandes y pequeñas, en que se articula y realiza la vida humana.

4. *Inseparabilidad de sociología e historia.*

Sociología e historia son dos disciplinas inseparables, porque una y otra consideran la misma realidad, aunque en perspectivas distintas. La historia se encuentra en el seno mismo de la sociedad, y ésta sólo históricamente es inteligible; a la inversa, no es posible entender la historia más que viendo a qué sujeto acontece, y este sujeto es una unidad de convivencia o sociedad, con una estructura propia, tema de la sociología. Sin claridad respecto a las formas y estructuras de la vida colectiva, la historia es una nebulosa; sin poner en movimiento histórico la «sociología», ésta es un puro esquema o un repertorio de datos estadísticos inconexos, que no llegan a aprehender la realidad de las estructuras y, por tanto, la realidad social.

Las dificultades de esta doble exigencia mutua han hecho que la sociología y la historia permanezcan largo tiempo en estado de inmadurez teórica. Casi todo lo que en la historiografía de los últimos doscientos años es relativamente claro corresponde a realidades históricas excepcionalmente definidas, en que la sociedad sujeto de esa historia resulta inequívoca: así, ciertos períodos de la historia de Roma o porciones de historias nacionales europeas en la Edad Moderna; en cuanto se sale de excepciones afortunadas, la confusión es extrema: no hablemos de las culturas orientales; en Grecia las dificultades son enormes, y sobre todo tan pronto como se abandonan las *póleis*, es decir, desde el siglo IV a. de C.; la Edad Media europea, desde su comienzo, la historia de los países musulmanes, plantean dificultades de principio previas a todas las cuestiones de detalle y de las cuales penden éstas. Los esfuerzos historiológicos contemporáneos han tendido de hecho—con conciencia clara de ello o no—a establecer ante todo la realidad de las unidades históricas; la formulación temática de esto se encuentra, por ejemplo, en la idea del *intelligible field of historical study* de Toynbee (1), pero no es otro

(1) *A Study of History*, vol. I, I, B.

el problema debatido en Spengler (1) y, en formas más restringidas, no referidas a la historia universal, sino a zonas concretas de ella, en Hazard (2) y en Américo Castro (3).

La falta de claridad sobre el sujeto de la historia ha llevado inevitablemente a una aceptación de unidades aparentes, por ejemplo, a la proyección en el pasado de unidades actuales, o bien a la identificación de las unidades políticas con las sociedades reales, en vista de que algunas veces coinciden; o, por último, cuando se ha tenido conciencia del problema, a un mero empirismo informativo—es decir, a la renuncia a la historia—o a un «irracionalismo histórico».

Miradas las cosas desde el otro lado, la sociología sin historia cae en un formalismo que sólo considera relaciones abstractas y está lejos de convertirse en conocimiento real, o si no engendra un empirismo paralelo al histórico, en que a la acumulación de sucesos corresponde una acumulación de datos. Si en la historia se ha solido contar que han pasado muchas cosas, sin saber en rigor a quién le han pasado, la sociología al uso localiza ciertos hechos prescindiendo de que pasan, esto es, de que su realidad consiste en haber acontecido. El resultado es en ambos casos el mismo: la ininteligibilidad.

Sólo se aclara un poco el problema si se tiene presente que «vida» histórica y «vida» social o colectiva son dos dimensiones que se complican recíprocamente, y que ambas son incomprensibles si no se sabe primero qué es *vida* en su sentido primario y radical, esto es, vida humana individual. El análisis de la vida humana en esta su realidad efectiva descubre *en ella* la sociedad y la historia como constitutivos suyos, en ella radicados;

(1) *La decadencia de Occidente*, donde se planteó ya a fondo el problema de las «culturas».

(2) Sobre todo en *La crisis de la conciencia europea* (1680-1715). En *El pensamiento europeo en el siglo XVIII* se parte de los resultados del primer libro.

(3) *España en su historia*. Los puntos de vista teóricos están más subrayados en *El enfoque histórico y la no hispanidad de los visigodos* y en *Ensayo de historiología*, donde se introduce ya el término «vividura», y en la nueva edición de aquel libro, con el título *La realidad histórica de España*.

y sitúa en su perspectiva justa las dos realidades y, por consiguiente, las dos disciplinas. La cuestión previa que ante cualquier realidad surge es *dónde ponerla,* es decir, en qué zona o modo de la realidad. La sociología y la historia han pasado por alto el problema o han dado por buenas, precipitadamente, soluciones insuficientes. Los conceptos de «suceso», «evento», «hecho social», «relación social», «acción recíproca», «cultura», «civilización», «nación», «Estado», etc., han sido aceptados gratuitamente y por pura inercia o tomados en préstamo de zonas de realidad distintas—las ciencias de la naturaleza, la política, la biología, etc.—. Cuando Ortega, en 1934-35, dirigió en la Universidad de Madrid un seminario sobre *Estructura de la vida histórica y social*—repárase en que se trata de *vida* y ésta es adjetivada a la vez como histórica y social—, lo presentó como parte de su curso de Metafísica, cuya parte estrictamente teórica se formulaba bajo el epígrafe *Principios de Metafísica según la razón vital.* Toda la obra de Ortega responde a este planteamiento del problema, renovado en sus cursos de Buenos Aires (1940) y Madrid (Instituto de Humanidades, 1948-50), anticipaciones de su libro—parece que al fin de inminente aparición—*El Hombre y la Gente.* Creo que desde este punto de vista es como resulta evidente la complicación de la sociología con la historia y a la vez se supera toda confusión entre las dos.

5. *Las estructuras sociales, definidas por tensiones y movimientos.*

Una estructura social no es una figura o disposición de elementos quiescentes. Las vidas humanas son trayectorias, proyectos, presiones ejercidas en cierto sentido; su imagen podría ser la flecha. Una sociedad es, por tanto, un sistema de fuerzas orientadas, un sistema «vectorial». Los elementos reales de la sociedad no son «cosas» estáticas, sino presiones, pretensiones, insistencias y resistencias, con las cuales se realiza la «consistencia» de la unidad social. Todos sus ingredientes «vienen de» y «van a», están en movimiento efectivo. Cuando no hay movimiento, no se trata de inmovilidad, sino de reposo, de estabilización—siempre pasa-

jera—de un sistema de tensiones. Lo que en la sociedad no está cambiando, no es que sea invariable, sino que *dura,* que está resistiendo y conservando su figura, gracias a una serie de esfuerzos combinados. No otra cosa ocurre con el reposo de un ser vivo, que es cualquier cosa menos inercia. Adviértase, sin embargo, que las analogías terminan aquí o muy poco más allá, y que todas las referencias a los organismos biológicos, cuando se trata de realidades humanas, se han de tomar con algunos granos de sal.

Pero no se trata solamente de que la estructura social sea una resultante de fuerzas que actúan en determinada disposición, sino que, como esas fuerzas no son constantes, sino variables en intensidad y dirección, como además los ingredientes reales de una sociedad cambian, la estructura misma como conjunto está en movimiento. Con lo cual no quiero decir sólo que a una estructura suceda otra, sino algo más profundo e importante: que la estructura como tal tiene también su trayectoria, que es, ella misma, programática, que está constituída en cada instante—y no sólo en momentos de sustitución o crisis—por una distensión dinámica, por venir de un pasado y estar tendiendo a un futuro, los cuales están, ambos, *presentes.* Conservación y anticipación son dos ingredientes esenciales de toda estructura social, y aparecen en cualquier sección instantánea que hagamos en ella. Un corte en el tiempo muestra la temporalidad intrínseca de la estructura, como al cortar una vena brota la sangre que por ella circulaba.

Por eso toda estructura social es «antigua», en el sentido de que se ha llegado a ella, y esto es lo que la explica; se ha conservado, ha durado, y esto es lo que la justifica—Aristóteles advertía perspicazmente que existir una comunidad no es sólo permanecer un día o dos o tres, sino *durar*—, y por eso toda sociedad es en alguna medida conservadora; pero al mismo tiempo es esencialmente inestable, está hecha de futurición, y por eso le pertenece inexorablemente una dimensión innovadora. En cualquier instante, una estructura social está perdurando e innovando, está reteniendo el tiempo que se escapa y anticipando el

futuro. En rigor, pasado y futuro se convierten en ella en *tradición* y *porvenir:* tradición, porque el pretérito funciona como algo legado, transmitido, entregado y de que el presente es depositario; porvenir, porque el futuro no es sólo lo que «será», sino lo que está por venir, lo que está viniendo, y aun sin haber llegado está presente en el presente verbal del «está»: está —actualmente—viniendo, está no estando todavía, anticipado, postulado, en forma de expectativa e inminencia.

Solamente esta condición hace que una estructura social pueda ser inteligible. De igual modo hay que entender cualquier estructura funcional, incluso la de un organismo biológico—un perro o un ave—y hasta la de un artificio—máquina de escribir, fusil, avión—, desde la función misma, no desde los componentes estáticos o, mejor dicho, arbitrariamente estatificados. Pero la diferencia fundamental es que en la máquina y aun en el organismo, dada la estructura funcional, ésta funciona, mientras que en lo humano la estructura no es nunca «dada», sino que está constituída en virtud de su propio funcionamiento. Dicho con otras palabras, la estructura social está definida por su propio «argumento»; no es que, una vez existente, este argumento le sobrevenga, sino que consiste en él, y es tal estructura determinada porque su argumento es éste y no otro. Lo cual nos vuelve a llevar, desde un nuevo punto de vista, a la evidencia originaria: la co-implicación o complicación de la sociedad y la historia, la intrínseca historicidad de las sociedades. Y sólo esto justifica que—aunque sea entre comillas—pueda hablarse con sentido de «vida» colectiva y de «vida» histórica, o mejor aún de «vida» histórica y social.

6. *El problema de la «situación histórica».*

Al llegar aquí podemos entender lo que es una «situación histórica» (1). La situación indica un cierto lugar o *situs* en que

(1) En mi *Introducción a la Filosofía* he tratado repetidamente el problema de la situación. Cf., especialmente, los apartados 9, 20, 21, 35, 68 y 79. En el presente libro me limito a considerar las peculiaridades de la situación *histórica,* reduciendo al mínimo indispensable las referen-

alguien está; pero esto requiere, a despecho de la variación e historicidad de las situaciones, en que voy a insistir inmediatamente, una cierta «permanencia», por precaria que sea, una cierta duración de toda situación, aun siendo inestable; en seguida veremos el alcance que esto tiene, y que por eso hay que tener desde el principio ante los ojos. En segundo lugar, y para evitar una confusión que puede ser perniciosa, hay que distinguir «circunstancia» y «situación», términos que muchas veces se usan como equivalentes y que, en efecto, en algunos contextos funcionan como tales sin inconveniente. Tomadas las cosas con rigor, difieren en esto: la circunstancia es todo aquello que está en torno mío, todo lo que encuentro o puedo encontrar alrededor de mí; la situación no comprende todos los ingredientes de la circunstancia—muchos de ellos son exclusivamente individuales; otros, por el contrario, son universales y permanentes, al menos dentro de ámbitos muy vastos—, sino sólo aquellos que nos «sitúan» en un nivel histórico determinado, es decir, cuya variación define cada fase de la historia; solamente, pues, una porción de la circunstancia—aquella que tiene, a la vez, cierta generalidad y mayor labilidad—interviene en la situación histórica. Pero en cambio, mientras toda la circunstancia es, naturalmente, circunstancial, hay un elemento en la situación que no lo es: la pretensión que me constituye, y sin la cual no habría situación; esto es, *yo mismo* cuando se trata de una situación vital individual; la *pretensión colectiva*—huidiza realidad que habrá que perseguir más adelante—en la situación *histórica* en sentido estricto.

Ese *situs* que es la situación es uno entre una pluralidad de otros posibles; esto quiere decir que una situación única es un contrasentido; si no hubiese más que una, no sería situación, sino una simple determinación; la situación está constituída por la relación de *complicación* con las demás: esto es, las exige pero no las incluye o implica; no es sin ellas, pero no se confun-

---

cias al problema previo de la situación *vital*, esto es, la situación en que se encuentra el individuo; aunque, por supuesto, esta situación vital es siempre también histórica.

de con ellas. Por eso, estar en una situación significa estar en *una* situación *y no en otra,* en una de varias posibles y «presentes» en cuanto orla virtual de la efectiva en que estoy.

Pero esto es puramente formal y abstracto; al concretarse, esta pluralidad adquiere un carácter más preciso, y no virtual sino real. La situación, que es intrínsicamente histórica, aparece afectada por una esencial *inestabilidad;* su modo de existir es la transición. El hecho decisivo es que el hombre que estaba en una situación sale de ella para ir a otra. Hay que preguntarse por qué. Por lo visto no puede permanecer indefinidamente en ella; primero, porque probablemente los ingredientes que la componían cambian: desaparecen algunos, irrumpen otros, cambian en todo caso su posición respectiva y su perspectiva; pero no sólo por esto, sino, sobre todo, porque el hombre *pretende* estar en otra situación. La pretensión no es sólo razón del cambio de situaciones, sino que es la condición de que la situación exista, de que haya algo que pueda llamarse situación; he mostrado esto hace tiempo con un ejemplo elemental: si estoy en una habitación con la puerta cerrada, puedo definir mi situación como «estar encerrado»; pero esto sólo es cierto porque yo tengo la pretensión, próxima o remota, o al menos como disponibilidad, de salir; si yo no pretendiese en modo alguno salir ahora o más adelante, no tendría ningún sentido decir que estoy encerrado; más aún: no lo estaría. El hombre ha estado desde muy antiguo ligado al suelo, porque ha tenido la pretensión más o menos viva de volar, hasta que lo ha conseguido. En cambio, no hubiese tenido sentido decir que está encerrado en el planeta, aunque no pueda salir de él, porque no pretende salir; pero espérese un poco y se verá cómo, tras imaginar suficientemente los viajes interplanetarios, empieza el hombre a sentir que le brota con alguna autenticidad—esto es inexcusable—la pretensión de salir de la Tierra, y entonces su situación será la de encontrarse prisionero en ella, siervo de la gleba terráquea, rigurosamente encerrado en el exterior de su cárcel convexa; y muy probablemente pasará de esa situación de clausura a otra de libertad interplanetaria.

Una situación, por tanto, no es inteligible aislada; sólo se la entiende comparándola con otras; en concreto, no con otras cualesquiera, sino con aquellas que efectivamente la condicionan y cuya referencia real a ella es un constitutivo suyo. Las situaciones históricas se dan encadenadas en una *sucesión,* cuyos caracteres principales son cuatro: 1) Como el tiempo es irreversible, la sucesión de las situaciones no es una mera serie, sino que, además de estar ordenada, sólo se puede recorrer en una dirección, en un sentido preciso. 2) Ese tiempo no es sólo sucesivo, sino cualitativamente diferenciado; cada momento de él es insustituíble; no sólo está «localizado», no sólo es «otro» tiempo, sino un tiempo distinto; en otros términos, cada situación es un *nivel* histórico concreto. 3) Cada situación histórica viene de otra— de toda una sucesión de ellas, puesto que el razonamiento se aplica a la inmediatamente anterior—y es, por tanto, un resultado de algo previo a ella, sin lo cual no es inteligible. 4) Por último, como lo que constituye cada situación es una pretensión o proyecto, y esto es lo que lleva a pasar de una situación a otra, la mudanza histórica es siempre innovación e invención. Esta razón *concreta* ilumina desde otro punto de vista las determinaciones que anteriormente aparecieron como exigidas por la mera estructura de la temporalidad.

Si simbolizamos la continuidad histórica como un conjunto de hilos que se entretejen en la trama de la vida, encontramos que estos hilos son «largos», es decir, se dilatan en el tiempo, vienen de lejos y se alejan hacia un futuro. Pues bien, lo que corresponde a la situación en esta imagen es el *nudo.* Los hilos se anudan, pero no terminan al anudarse, sino que se prolongan más allá, en ambas direcciones. No en vano se ha sentido desde antiguo que la situación es algo que se «desenlaza», nudo que se desata o se corta—o a veces ahoga—. El desenlace es la forma de solución—solución, es decir, desate—del drama; a la índole dramática de la vida humana y de la historia corresponde su estructura «nudosa». Pero esto nos obliga a plantear una última cuestión, que sólo podrá tratarse más adelante: si la historia es *continuidad discontinua*—hilos anudados—, ¿cuál es su articula-

ción? ¿Cómo se anudan y desenlazan los largos hilos temporales? En otras palabras, qué determina la sucesión concreta de las situaciones; *cuáles* son, de hecho—supuesto ya que tienen que existir—las situaciones históricas. Sólo aclarando esto se puede saber con algún rigor en qué consiste realmente una estructura social, ya que ésta es—repito una vez más—intrínsecamente histórica.

7. *Elementos analíticos y empíricos de la estructura.*

Podríamos decir que la estructura social es la forma de la vida colectiva, a condición de entender de un modo real y dinámico la palabra forma: aquello que informa y configura realmente esa vida, no un simple esquema o figura estática. Pero hay que introducir en seguida una distinción nueva: no es lo mismo la forma de *toda* sociedad que la de *una* sociedad determinada; quiero decir que entre los elementos que integran una estructura social los hay de dos clases: analíticos—es decir, que se encuentran simplemente mediante un análisis de los requisitos de cualquier sociedad—y empíricos—esto es, que se descubren mediante la experiencia, al considerar una sociedad real concreta, pero que sin embargo siguen siendo estructurales (1).

Algunos ejemplos aclararán esto. Toda sociedad es convivencia, pluralidad de hombres que viven «juntos», sometidos a un sistema de vigencias comunes; esto es válido para toda sociedad, se desprende del análisis de su noción misma o de cualquier sociedad real, en la forma de requisitos sin los cuales no existiría. Pero esa palabra que acabo de escribir, «juntos», y que parece tan incomprometedora, encierra un problema: ¿quiere decir «en presencia» o no? No es lo mismo estar juntos en una pequeña ciudad, donde todos se conocen, que en una gran urbe, o en un pequeño Estado, o en una nación, etc. No era lo mismo estar «juntos» los atenienses de Pericles que el actual estar juntos los americanos de Eisenhower. Esa determinación o ele-

(1) Cf. mi escrito «La vida humana y su estructura empírica» (en Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Bruselas, 1953), incluído en el libro *Ensayos de teoría*, Barcelona, 1954.

mento estructural que es el estar juntos, salvo un núcleo abstracto e invariante, puramente formal, tiene carácter empírico; pero entiéndase bien: no quiero decir que sea un «dato» empírico que los miembros de una sociedad estén «juntos» de una manera o de otra, sino que es un elemento *estructural,* que la estructura en cuestión difiere como estructura según su concreción empírica.

La temporalidad de las sociedades presenta una serie de caracteres formales y *a priori* que he apuntado en el apartado anterior; pero el hecho empírico de que la vida humana tenga una cierta duración media y cierto ritmo de edades condiciona *estructuralmente* cada sociedad. Las relaciones de subordinación o coordinación entre sociedades distintas, el aislamiento de una de ellas, el carácter colonial respecto de una metrópoli originaria, etc., son factores decisivos de la estructura. Los aspectos aparentemente cuantitativos—nada humano es *sólo* cuantitativo—tienen inmediata repercusión estructural: la magnitud del país, la densidad de población—aunque no deja de tener alguna relación, esto no coincide con lo que he llamado antes el modo de estar «juntos»—, las posibilidades—físicas, técnicas, económicas, políticas—de recorrer el territorio, los grados de adscripción—sean cualesquiera sus causas—al lugar en que se vive. Otro elemento estructural y empírico es el grado de «clausura» de una sociedad, y esto en muchas formas: hacia afuera y hacia adentro (dificultades de salir o de inmigrar), por razones geográficas (condición insular, montañas, etc.), lingüísticas, económicas (pobreza o riqueza), políticas. La combinación de todos estos motivos produce en cada caso un grado y forma de relativa «clausura» que condiciona la estructura entera. La pobreza, por ejemplo, fuerza a la emigración y *hace salir* pero, en otro sentido, no permite viajar e *impide salir.* La persecución política se ha ejercido en ocasiones de un modo centrífugo y ha sido el motor de grandes emigraciones, pero en otras formas—por ejemplo, en muchas actuales—su primera consecuencia es el «encierro» de los individuos en la sociedad. Imagínense las diferencias de estructura impuestas por este elemento de clausura en la Francia de 1910 y la Unión Siviética de estos años, entre los Estados

Unidos o la Argentina en 1880 y el Tibet en la misma fecha.

La determinación de una estructura social supone claridad respecto a esta cuestión. Esto es lo propio y característico de la investigación que aquí intentamos. No se trata de hacer una teoría general de las estructuras sociales, sino de entender una concreta y real; pero al decir estos dos adjetivos no se olvide el sustantivo: la concreción y la realidad afectan a una *estructura*, dejando intacto este esencial carácter. Los «datos» empíricos, incluso los hechos históricos que será menester tener en cuenta, sólo importan en cuanto determinan, todo lo empíricamente que se quiera, una estructura social. Y a la inversa, las consideraciones teóricas y puramente analíticas sólo intervienen en cuanto hacen posible efectivamente la investigación de *esta* estructura de que se trata.

8. *Macroestructura y microestructura de la historia: épocas históricas y generaciones.*

El tiempo histórico no es un continuo homogéneo, sino que tiene cualidad; más aún, consiste en su cualificación, pues esto y no otra cosa es la condición histórica. Pero tampoco esta cualificación es «continua», es decir, simplemente gradual, sino con «discontinuidades» o articulaciones. Y éstas de dos índoles completamente distintas, cuya confusión o interferencia ha oscurecido muchos intentos de ordenar la realidad histórica, que hubiesen podido ser fértiles. Cuando se habla de periodos históricos, hay que decidir si se emplea la palabra en un sentido estricto—periodos regulares y que se repiten automáticamente—o muy vago y lato—cualquier división del tiempo histórico (1)—. Es claro que lo primero sólo puede existir si hay en la historia algo de estructura fija e invariable—al menos dentro de espacios muy dilatados—que justifique la reiteración y el mecanismo; si no,

(1) Información muy amplia—aunque no completa—en el reciente libro de J. H. J. VAN DER POT: *De periodisering der geschiedenis* (een overzicht der theorieën), La Haya, 1951.

toda periodicidad estricta será arbitraria, se impondrá violentamente a la realidad y no significará más que pura cábala.

Esto acontece con los intentos de establecer una uniformidad en la macroestructura de la historia, es decir, en las épocas históricas, donde falta un principio general de justificación. No es así, en cambio, si pasamos a la microestructura, fundada en algo sumamente preciso y—dentro de ciertos límites—invariable: la trayectoria temporal de la vida humana, su duración media y el ritmo de sus edades. Ahí se da una estructura periódica rigurosa y necesaria, que es la de las generaciones, no entendidas biológicamente, por supuesto—generaciones en el sentido de la genealogía—, sino históricamente (1).

El mundo cambia—ha mostrado Ortega—cada quince años aproximadamente; y ha contrapuesto el que algo cambie en el mundo a que cambie *el mundo,* aunque sea muy poco, lo cual acontece con cada generación. Pero es menester aclarar que al decir que cambia «el mundo» se entiende el mundo de cada hombre, esto es, la sociedad en que está inserto; porque si se toma la palabra «mundo» en sentido absoluto, no es cierto que cambie cada quince años, puesto que—hasta hoy—no constituye una sociedad con un sistema único de vigencias, y los cambios «de mundo», las mutaciones generacionales, no son sincrónicas *en el mundo.*

Hecha esta aclaración, la cosa resulta inequívoca: aproximadamente cada quince años varía—casi siempre muy poco—el *conjunto* de las vigencias de una sociedad; esto determina una articulación y una cualificación sumamente precisa del tiempo histórico, que en lugar de ser «rectilíneo» resulta «ondulatorio», con una longitud de onda de quince años—no necesito decir que estas imágenes no son más que imágenes y no permiten su «explotación», es decir, no se pueden sacar consecuencias inertes de ellas, sin contrastarlas en todo caso con la realidad histórica de que se trata—. Y justamente cuando varias unidades sociales entran en contacto se produce una «interferencia» de esos diversos

(1) Véase mi libro *El método histórico de las generaciones,* Madrid, 1949.

movimientos ondulatorios o series generacionales, que plantea problemas especialmente delicados, sobre todo cuando no se trata de una mera «relación» de sociedades que siguen siendo distintas, sino de la transformación de unas en otras, por fragmentación, incorporación, anexión, fusión, emigración, etc. Por otra parte, la coincidencia o desnivel de la escala de las generaciones puede servir para determinar con escaso margen de incertidumbre los límites de una sociedad o la pertenencia de varias sociedades a una sociedad más amplia. Un estudio minucioso y preciso de las generaciones en los diversos países europeos permitiría, con el rigor de un estudio espectrográfico, determinar la marcha del proceso de unificación de Europa, y esto en los diferentes estratos sociales, desde las «sociedades» más abstractas—la vida intelectual o un aspecto de ella, el arte, etc.—hasta la sociedad concreta y efectiva en su integridad. De igual manera, la aplicación a fondo de este método podría esclarecer el difícil problema de las sociedades medievales dentro de lo que *después* ha sido cada nación—por ejemplo, Castilla y León, o Castilla y Aragón dentro de España—o, lo que sería aún más interesante, las relaciones entre la sociedad cristiana y la musulmana entre el siglo VIII y el XV.

Pero la estructura mayor de la historia, las «épocas« o «edades», son cosas bien distintas. La suposición de que un cierto número de generaciones constituye siempre un periodo histórico mayor es perfectamente gratuita, a menos que se la justifique, y hasta ahora no se ha justificado. Se ha subrayado el hecho sorprendente y paradójico de que la unidad más arbitraria de todas, el siglo, los cien años «redondos», tiene, a pesar de ello, cierta realidad: hay una fisonomía inequívoca que distingue al siglo XVI del XVII, a éste del XVIII y del XIX, etc. Parece que al cambio de siglo acompaña una variación bien perceptible. Pero yo creo que hay una explicación nada misteriosa de ese «ritmo secular» de que ha hablado Joël (1): la conciencia que tiene el

(1) K. JOËL: *Der säkuläre Rhythmus der Geschichte (Jahrbuch für Soziologie,* 1925), y también *Wandlungen der Weltanschauung,* Tübingen, 1928.

hombre *moderno* de haber cambiado de siglo, de estar estrenando un siglo nuevo. La vivencia del «año nuevo, vida nueva», literalmente centuplicada. Recuérdese—muchos lo han vivido, otros hemos alcanzado la espuma de ello en el mundo en que hemos nacido y en la memoria fresca de los «mayores»—el paso del siglo XIX al XX: desde los últimos años del ochocientos se estaba ya anticipando y preludiando «el siglo futuro»; se hablaba de *fin de siècle,* se inauguró el *novecentismo;* hacia 1916, Ortega se proclamó «nada moderno y muy siglo XX»; hasta los rótulos de las tiendas subrayaron el cambio. Se lanzan nuevas modas, los hombres y las mujeres se visten de otra manera y esto les da conciencia de «otro tiempo». Se produce una rivalidad entre los dos siglos: los «viejos» y los «jóvenes» discuten interminablemente sobre las excelencias del siglo fenecido y del recién estrenado, personalizándolos, porque se trata para ellos de una cuestión personal. Se atribuyen a cada siglo características propias—el siglo de las luces, el siglo del vapor y del buen tono—, se hace el recuento de sus glorias, se produce así un «patriotismo secular», con su consiguiente «xenofobia», con sus «chauvinismos» incluso: el «estúpido» siglo XIX, el «maldito» siglo XIX. Se busca la «alianza» con otros siglos más remotos para descalificar al presente o, más frecuentemente todavía, para combatir al inmediato pretérito: se ha maldecido al siglo XIX tal vez en nombre del XVI, quizá «desde él». Que todo esto tenga una vertiente cómica, incluso en ocasiones grotesca, es indudable; pero lo que no está dicho es que lo cómico no tenga su importancia y su eficacia. La «conciencia secular» es una evidente causa de un inconfundible «ritmo secular»—siquiera epidérmico—en la historia *moderna;* y la prueba de que es así la encontramos en que más allá del siglo XV no se confirma; y en la historia pretérita se dan fenómenos análogos, pero en otros momentos, en otros recodos del camino histórico, porque no tenía la misma presencia el contar por siglos.

La variación mínima—cada generación—se funda en la estabilidad del sistema de vigencias mientras una generación está «en el poder» y su sustitución por otro cuando la siguiente la

reemplaza; estabilidad y discontinuidad son, pues, los caracteres de esa microestructura histórica—por eso es estructura articulada—, pero a ellos se añade la periodicidad. Mientras la vida humana tiene la misma duración media y la misma figura de edades, la generación es una unidad constante y elemental del cambio histórico; por tanto, la unidad real de su cronología. Pertenece, por consiguiente, a la «estructura empírica» de la vida humana, es una forma concreta de la circunstancialidad de la vida humana y, en esa medida, sujeta a una posible variación. Que la generación dure unos quince años es una determinación empírica, sólo válida de hecho, pero con una significación estructural, puesto que su validez se extiende a enormes ciclos históricos.

El principio de lo que llamo macroestructura es totalmente distinto. Si bien es cierto que el sistema general de las vigencias—creencias, ideas, usos, estimaciones, deseos, pretensiones—cambia con cada generación, no se puede decir que una generación *agote* esas vigencias. Quiero decir que éstas—se entiende, casi todas—siguen vigentes, perduran a través de varias generaciones. Entre una y otra se altera su configuración: algunas se debilitan, otras se intensifican, tal vez una se volatiliza, surge otra en su lugar; sobre todo, la perspectiva se modifica; pero persisten. Toda una serie de generaciones vive fundando sus vidas en un sistema de vigencias que en lo esencial se conserva y perdura; a esto llamamos una época histórica.

Pero con decir esto se ha dicho ya que no es un concepto unívoco; la vida tiene muy diversos planos y zonas; las alteraciones que afectan a uno de sus estratos dejan intactos otros; dicho en otros términos, dentro de una forma de vida sobrevienen mutaciones parciales—con una repercusión total, por supuesto—, acaso varias veces y con distintos contenidos; una misma forma de vida—en sentido muy lato—puede modularse de diversas maneras; las épocas históricas se «superponen» en distintos niveles; no son todas del mismo «orden» de profundidad ni de la misma «magnitud». Esto obligaría a establecer una jerarquía de las épocas; de hecho se hace así en la historiografía

—distinguimos el mundo antiguo de la Edad Media, ésta de la época moderna, etc., y dentro de una misma «edad», por ejemplo esta última, el Renacimiento del Barroco o la Ilustración—; pero falta claridad teórica sobre su principio. Haría falta conocer la función de las diversas clases de vigencias en la vida, su relación efectiva—de la que se ignora aún casi todo, incluso el problema mismo—, las conexiones de fundamentación que entre ellas existen. Sólo con este saber en la mano se podría determinar la articulación de los diversos «estratos» sociales, la relativa autonomía de unos respecto de otros, la posibilidad, por tanto, de que la variación en uno de ellos coexista con la perduración de la situación en otros, y, por consiguiente, de que el cambio de época acontezca dentro de otra más dilatada—edad o como quiera llamársela—que perdura.

El cambio de época significa siempre una variación importante de estructura. Y puede tener dos formas muy distintas. La primera es la que en sentido más propio se llama una *crisis;* el hombre vive dentro de un sistema de vigencias, entre las cuales las básicas son las creencias en el sentido estricto del término orteguiano; su vida tiene una figura, condicionada por esos supuestos, y tiene un horizonte de futuro que le es esencial. Ahora bien, al avanzar el tiempo, al sucederse las generaciones, cada una de las cuales altera un tanto la situación, se van haciendo una serie de experiencias y ensayos, logrados unos, fracasados otros, que van quebrantando parcialmente las creencias dominantes y que van menguando el futuro; no se piense sólo en el fracaso, sino también en la realización: a medida que la pretensión colectiva de una sociedad se va cumpliendo y satisfaciendo, se va agotando; el «horizonte» se aproxima, y en el mismo momento en que aparece como accesible deja de ser horizonte y se convierte en el muro de una prisión. Esta es la forma radical de crisis, en que se repara muy pocas veces: la crisis de la ilusión. Entonces el hombre se encuentra sin salida, sin porvenir, y sobrevienen el desencanto y la melancolía. Si no pasa más, entonces pasa algo paradójico—en la historia siempre *pasa* algo, y el pasar máximo es que no pase nada, porque la nada misma

cruza sobre la época a quien esto acontece y la anonada—: todo persiste, parece conservado y estabilizado, incluso seguro, pero *cambia de función en la vida,* desaparece la incitación, lo que estaba delante queda aquí, poseído ya e inerte, o a la espalda. Son las épocas desesperanzadas, no las desesperadas. En éstas se tiene la impresión de que «así no se puede seguir»; en las primeras, en cambio, se está persuadido de que se puede seguir así indefinidamente. De ahí que en este tipo de situaciones la desesperación sea un rayo de luz, porque pone un límite a la desesperanza, le da un «plazo breve y perentorio», y esta limitación da nuevamente *figura* al tiempo y le devuelve su verdadera función, y con ella, ante todo, su dimensión de futuro.

Pero hay otra forma de cambio de estructura social y, con ella, de época. Es cuando la situación cambia por innovación, cuando irrumpe en ella un elemento nuevo, suficientemente importante. Este elemento puede ser de cualquier índole, de las más diversas. Una ampliación del horizonte geográfico con la consiguiente alteración económica, política, histórica—así el descubrimiento de América—; tal vez una transformación económica—la industrialización—; una fe religiosa—piénsese en la innovación máxima del Cristianismo, o, en menor escala, el Islam—; un entusiasmo ideológico, un «mito»—la nueva imagen del mundo, entre los humanistas y Galileo, la libertad en los albores del Romanticismo—; acaso un miedo o una nueva relación con la felicidad. En todos estos casos sobreviene una crisis, no tanto porque el hombre no sepa qué hacer, sino porque, al sentirse otro, no sabe qué hacer de sí mismo; por ejemplo, no conoce sus límites, no sabe hasta dónde puede llegar, tiene que explorarse, saliendo de su propia forma de vivir, de su época, entrando en el futuro con radicalidad desconocida.

Pero no se olvide que todo depende de la pretensión, de la vocación. Una misma situación—por ejemplo, la nuestra—permite dos orientaciones, dos «salidas» de distinto signo. Imagínese hasta qué punto es posible que nuestro mundo actual se estatifique, se masifique, se uniformice, quede dominado por la técnica y la administración, paralítico, sin ilusiones ni promesas;

así nos lo están anunciando desde hace unos decenios todo género de profetas mayores o menores. Pero es igualmente posible que el hombre de nuestro tiempo quede persuadido de que no ha dado aún su medida, y esto en la forma más radical de todas: por descubrir que no tiene medida dada; y entonces la vida se le presentaría como una inagotable empresa, hecha de riesgo, invención, esperanza y fruición de lo real. Cuando se habla de crisis, cuando se anuncia el fin de una época, cuando se dice cualquier cosa de una situación, si se olvida que el ingrediente más importante de ésta es una pretensión o vocación abierta y libre, todavía no se ha dicho nada.

II

DINAMICA DE LAS GENERACIONES

9. *Articulación de las generaciones.*

Si la historia es cierto movimiento discontinuo y cualificado, articulado en una serie de situaciones sucesivas y ordenadas, de suerte que cada una de ellas significa un nivel determinado, resulta: 1) que ninguna situación aislada es inteligible; 2) que incluso una sección temporal—un momento—envuelve una pluralidad de niveles, en cuanto en él coexisten hombres de edades distintas. Esto quiere decir que si queremos entender una estructura social tenemos que estudiarla en una «época»—mayor o menor—y que ésta se nos aparece como un drama en diversos actos ejecutado por ciertos personajes y, por supuesto, con un argumento.

En mi citado libro *El método histórico de las generaciones* he tratado en detalle esta cuestión, y a él me remito. Aquí sólo he de añadir algunas precisiones más, concernientes no ya a la teoría de las generaciones en su generalidad, sino a la función precisa de éstas dentro de una estructura social concreta. Las generaciones tienen una doble dimensión: son a la vez «actos» y «personajes», es decir, los «quiénes» y los «pasos» de la historia. El movimiento histórico no es continuo, como el de un vehículo que rueda o un avión, sino discontinuo, como el de un cuadrúpedo o el andar de un hombre; esto es, procede *gradualmente,* o sea por pasos; por sus pasos contados; y estos pasos

—aproximadamente de quince años—son los intervalos de las generaciones. La historia se puede contar por generaciones, que son el *presente elemental* histórico: el plazo de relativa estabilidad de una figura de mundo, las fases de la alteración de ésta y, por tanto, el ritmo temporal de la variación histórica. De otro lado, el verdadero sujeto de la historia es, como hemos visto, una sociedad; pero una sociedad intrínsecamente histórica, es decir, constituída por la presencia en un «mismo» tiempo de varios tiempos distintos; y la forma real en que esto acontece es la convivencia de varias generaciones, es decir, la *contemporaneided* de los no *coetáneos,* unida a la existencia efectiva de la coetaneidad. Quiero decir que coexisten simultáneamente o son contemporáneos hombres que tienen distinta edad y, por tanto, no son coetáneos; pero que—y esto es decisivo—los grupos de hombres nacidos dentro de la «zona de fechas»—según el término orteguiano—de una generación, en el mismo presente elemental, tienen sociológica e históricamente la *misma* edad, son coetáneos. La generación, pues, no es sólo un intervalo de tiempo, una unida cronológica *concreta* y efectiva, sino también, y esencialmente, un grupo de hombres dentro de una sociedad, uno de los personajes colectivos que conviven en cada situación, uno de los miembros de ese *sujeto plural* de la historia que llamamos una sociedad.

¿Puede estudiarse una estructura social en uno de estos presentes elementales, es decir, tomando como «época» el lapso de una generación? Naturalmente no, porque las diversas generaciones coincidentes quedarían simplemente yuxtapuestas o superpuestas, pero dinámicamente inarticuladas. Las generaciones están en movimiento: se suceden en el poder, se desplazan unas a otras, desaparecen unas y surgen otras en el escenario histórico; el drama no es comprensible en un solo acto—en rigor, se trataría de una escena—. Una «época», aunque sea de la jerarquía ínfima, tiene que comprender varias generaciones, porque si no, permanecemos en la microestructura, que por sí sola es una abstracción. Hay que asistir, pues, a la articulación real de diversas generaciones en una época histórica si se quiere com-

prender en su efectiva realidad dinámica—no esquemáticamente—una estructura social.

He dicho varias generaciones. ¿Cuántas? Hemos visto que el principio de una época no es nunca formal o estructural, como el de las generaciones, sino de contenido y, por tanto, empírico. Una época elemental está determinada por la aparición en ella de «algo»—dejemos en suspenso qué pueda ser ese algo—condicionado por su capacidad de dar una nueva figura a la vida. Ahora bien, si esa configuración nueva acontece de hecho, esto es, si se llega a dar esa época histórica, tiene que ejecutarse un proceso histórico en el cual intervienen, con papeles distintos, varias generaciones. Esto determina analíticamente los límites de lo que podríamos llamar una «época mínima» o, si se prefiere, «época elemental».

Ese «algo» nuevo cuya presencia va a modular la época surge por primera vez en cierto momento, como patrimonio de una generación en cuya pretensión aparece como un ingrediente innovador; esta generación va a tratar de imponer al mundo una figura condicionada—al menos parcialmente—por ese «algo». Cuando esta generación ha cumplido su fase de «gestación» e inicia su «gestión», es decir, cuando llega a «estar en el poder», al cabo de unos quince años, la generación siguiente encuentra ya ese «algo» fuera de ella, previo a ella, como algo que existe o «está ahí»; estos hombres son depositarios de algo que en rigor no han inventado y frente a lo cual inician la repetición y la modificación. Ese algo, que empezó por ser minoritario y sólo alcanzó—con la madurez de la primera generación—una vigencia minoritaria, es ahora vigente. Pero con esta vigencia sólo se encuentra en forma plena una tercera generación, cuyo *mundo* está ya determinado por ese «algo»; es la generación «heredera», la primera que nace en el mundo de esa época en cuestión, ya instalada en él. Esta situación—*mutatis mutandis*—puede reiterarse: una serie de generaciones puede vivir albergada en una misma figura de mundo, cuya vigencia perdura, si bien se altera en cada una de las que van sucediéndose. Pero puede ocurrir—y entonces tenemos el caso de la época «mínima»—que la vigen-

cia de ese mundo empiece a quebrantarse desde la cuarta generación; en ésta puede darse el caso de que esté dentro de ese mundo definido por el «algo» que es principio de la época, pero su pretensión colectiva, su íntima vocación escape ya a él; si así sucede, el «mundo» sigue aún afectado por esa determinación, pero para esta cuarta generación es sólo algo «recibido», que no se comparte auténticamente; el yo social de cada hombre de ella está aún condicionado por ese factor, pero su pretensión original es ajena; en esta generación acontece, pues, la crisis de la época, la transición—se entiende, el primer paso de ésta—a *otra* época.

Vemos, pues, que el primer intento de mirar las cosas de cerca nos entrega la estructura y duración de lo que he llamado una «época mínima» o «elemental»: cuatro generaciones, ni más ni menos. El «campo inteligible» cronológicamente es, en su caso *mínimo,* cuatro generaciones, es decir, unos sesenta años. Por debajo de ese plazo no hay, en rigor, una *época,* si se entiende por este término una forma de vida lograda y en la cual participa la sociedad entera, la integridad del cuerpo social. Esto prueba, dicho sea de paso, que no son épocas las fases que se descubren al hacer la historia de dimensiones abstractas de la vida—filosofía, literatura, arte, política—y que duran con frecuencia mucho menos tiempo, porque en ellas no interviene, con toda la complejidad de su estructura, una sociedad, sino sólo grupos particulares dentro de ella.

En rigor, con cuatro generaciones no basta para un estudio suficiente de una época mínima; porque habría que tener en cuenta las dos generaciones que flanquean ésta: la anterior, por contraste con la cual se inicia, en la que tal vez se preludia *individualmente* su tema, y la siguiente, en la que se lleva a efecto la liquidación de esa época y se la ve en perspectiva, como una figura conclusa y cerrada. Seis generaciones, pues, constituyen —en el caso mínimo—los seis personajes con los cuales se puede construir y entender el drama más elemental de la historia.

10. *La determinación empírica de las generaciones.*

No es fácil, ni mucho menos, decidir cuáles son las generaciones concretas; que las hay, cuál es su función y su dinámica, todo esto nos lo enseña el análisis de la vida humana, individual y colectiva; que la duración aproximada de la generación es de quince años—entendida esta cifra como «número redondo» que excluye la exactitud—, es consecuencia de la estructura empírica de la vida; cuál es la serie efectiva de las generaciones, en qué fechas precisas se producen esas variaciones del mundo que son los pasos de la historia, sólo puede decidirse mediante una investigación minuciosa y prolija de la realidad histórica. Todo lo que no sea esto no puede dar más que verosimilitud o tanteo. Las determinaciones de generaciones concretas—sobre todo contemporáneas—que en estos años se prodigan, especialmente a propósito de la literatura española, casi siempre son arbitrarias; cuando se cae en la cuenta de ello, es frecuente una actitud de desconfianza y escepticismo frente a la posibilidad de decidir cuáles son de hecho las generaciones; pero lo sorprendente sería que el primer ensayo, la primera conjetura llevase a resultados rigurosos. Imagínese lo que ha costado esclarecer un poco las leyes de la herencia, los millares de experimentos y observaciones con la *Drosophila melanogaster* o los guisantes, los años de paciente investigación que requiere el más modesto conocimiento físico o biológico, que absorbe la actividad de equipos enteros, a veces numerosos, y mídase la incongruencia que supone pedir que en asuntos humanos, mucho más complejos, baste con unas horas de consideración improvisada. Sólo en posesión de un método riguroso y tras una serie de indagaciones teóricas muy estrictas, en presencia de un material empírico copioso sometido a comprobaciones precisas, se podría determinar con certidumbre la serie real de las generaciones en una sociedad determinada. Mientras esto no se haga—y, por supuesto, no se ha hecho ni de lejos—no se puede atribuir a la teoría de las generaciones la inconsistencia de los que hacen una utilización ar-

bitraria y casi exclusivamente nominal de la idea de generación.

En el capítulo VI de *El método histórico de las generaciones* expuse las indicaciones de Ortega sobre el principio de determinación empírica de las generaciones: descubrimiento de una «generación decisiva» en que el cambio del mundo es mucho mayor que de ordinario; localización de su «epónimo» u hombre representativo, establecimiento de una escala provisional e hipotética, tomando como fecha central de una generación la fecha en que ese epónimo cumplió los treinta años—o lo que es equivalente, su fecha natal, ya que con ello no se altera la serie de las generaciones—; aplicación, por último, de la escala así obtenida, como una retícula, a la realidad histórica, para que ella la confirme o rectifique, imponiendo desplazamientos en uno u otro sentido, hasta que la retícula ideal coincida con el material empírico.

En el mismo lugar he propuesto un *modus operandi* que aprovecha el mecanismo de las generaciones y nuestra misma ignorancia respecto a cuál sea su escala efectiva; lo recordaré en dos palabras, remitiendo para los detalles al lugar citado. Tómese cierto número de figuras representativas, distantes entre sí quince años—una o más por fecha, si es posible varias—; no sabemos cuáles son los límites de las generaciones, no sabemos cuáles son éstas; pero sí que están representadas *todas,* que cada grupo de nombres elegidos pertenece a una generación *distinta.* No conocemos las generaciones, pero las hemos «capturado» en *representantes* inequívocos de cada una de ellas. Si ahora tomamos nombres pertenecientes a la serie de años inmediatamente sucesivos a cada uno de los iniciales, probablemente pertenecerán en cada caso a la misma generación; si procedemos así metódicamente, iremos obteniendo núcleos o agrupaciones de nombres en los cuales se irán mostrando y ejemplificando caracteres comunes a las generaciones en cuestión; si, al añadir un año más, llegamos a la «frontera» entre dos generaciones, es decir, este nuevo año pertenece a la generación siguiente, se tropezará

con una anomalía difícil de descubrir en un caso aislado—hay un amplio margen para diferencias individuales, irrelevantes desde el punto de vista de las generaciones—, pero que se descubrirá al producirse simultáneamente a lo largo de toda la serie, esto es, en todas las generaciones, que habrán quedado rebasadas a la vez al agregar ese nuevo año; y estos últimos nombres mostrarán, por el contrario, su afinidad con los que ya teníamos seleccionados y agrupados *en la generación siguiente en cada caso,* lo que supone una confirmación por partida doble.

Este método tiene dos ventajas indiscutibles: la primera, su universalidad, puesto que se puede aplicar a cualquier época, sea o no «generación decisiva» alguna de las estudiadas, sea fácil o difícil hallar un «epónimo» de la generación; la segunda, su inmediata ganancia: en todo caso, y aunque no sepamos cuáles son las generaciones, las tenemos en cierto modo ejemplificadas en sus «representantes», los cuales necesariamente tienen que mostrar los caracteres de ellas y las diferencias que las separan. Pero este procedimiento, a pesar de su simplicidad y seguridad, no deja de presentar riesgos y exigir cautelas. La más elemental se refiere a la unidad de la sociedad dentro de la cual se eligen los «representantes generacionales»; en la duda, más vale quedarse corto; quiero decir, tomarlos dentro de un ámbito social inequívocamente unitario, en el que la serie de las generaciones sea indudablemente la misma, y hacer después los ensayos de extensión o ampliación necesarios. Aclararé esto con un ejemplo: parece sumamente *probable* que toda Europa, o al menos la Europa occidental, forme desde el siglo XVIII—tal vez desde antes—una sociedad con la misma escala de generaciones; pero sería un error metódico seleccionar los «representantes», desde luego, en esa sociedad más amplia y en definitiva hipotética, en lugar de atenerse a una nación—España, Francia, Inglaterra, etc.—; una vez obtenida la escala de las generaciones nacionales será el momento de ver si ocurre otro tanto con las demás naciones; es decir, si sus escalas coinciden o muestran un *décalage;* y precisamente estas dos posibilidades corresponden a las dos situaciones de existencia o inexistencia de esa presunta

sociedad europea. La segunda cautela concierne al tiempo; como la cifra de quince años es—repito—un «número redondo» procedente de la estructura empírica de la vida humana y, por tanto, con estos dos caracteres: inseguro en su exactitud, variable en principio, no es prudente tomar largos periodos cronológicos; si fuesen demasiado prolongados, podría haber una alteración tal de la longevidad y el ritmo de las edades, que la duración de la generación variase dentro del lapso estudiado; esto es muy improbable, pero aun siendo periodos menos dilatados subsiste el otro riesgo: si la duración de cada generación no es *exactamente* quince años—una investigación empírica minuciosa podría mostrar que el número preciso es otro, aunque siempre *muy próximo*—, el error, insignificante y de fácil descubrimiento en plazos de pocas generaciones, sería grave y confundente si se tomasen varios siglos. La tercera cautela exigida es más sutil: al examinar los «nombres» representativos tenemos, claro es, vidas individuales; pero al examinar los rasgos de ellas hay que atender a los que tienen carácter colectivo, es decir, a los que acusan la presencia en esas vidas individuales de un sistema de *vigencias sociales,* que constituyen el perfil de cada generación; los rasgos estrictamente individuales, por importantes que sean, son irrelevantes desde el punto de vista de las generaciones.

Lo más seguro, pues, para *iniciar*—subrayo muy expresamente esta palabra—la determinación empírica de las generaciones es elegir una sociedad concreta e indudable, por ejemplo, una nación europea; dentro de su historia, un plazo suficientemente largo para que se sucedan varias generaciones y se las pueda ver en su dinamismo efectivo, pero lo bastante breve para que sea abarcable y en él no pueda esperarse ningún error numérico, es decir, una «época elemental» o mínima; por último, en la sociedad así determinada y acotada, examinar las diversas dimensiones de la *estructura social* en que están actuando los caracteres colectivos y, por consiguiente, generacionales. Por tanto, si de un lado no es posible estudiar una estructura social sin conocer las generaciones reales, el mejor modo de determinar

éstas es su investigación en una estructura precisa: un vez más, el movimiento de ida y vuelta en que consiste el método del conocimiento de realidades humanas.

11. *Coexistencia y sucesión de las generaciones.*

¿Cuántas generaciones coexisten en una sociedad, es decir, viven simultáneamente en un momento del tiempo? Si prescindimos de nuestra época, en la cual la situación está cambiando, y nos referimos sólo a la coexistencia *histórica* de las generaciones, esto es, a aquellas que tienen participación en la vida colectiva, son tres: las comprendidas entre los quince y los sesenta años. Antes de los quince, en la infancia, no hay ningún género de actuación histórica; ni siquiera la recepción y formación trasciende, por lo general, la esfera de la vida privada; pero, en cambio, se dirá, ¿por qué detenerse en los sesenta años? ¿Y los hombres mayores?

Aquí interviene, por lo pronto, un factor cuantitativo: las generaciones no son sólo intervalos temporales, sino grupos de hombres, quiérese decir de *muchos* hombres; las generaciones articulan las grandes porciones de la población de una unidad social; un número relativamente pequeño de hombres, que represente una exigua fracción de la sociedad, será cualquier otra cosa; se podrá decir que esos individuos pertenecen a una generación, pero sobreentendiendo que esa generación ya no existe. Y esto es lo que ha ocurrido en toda la historia pretérita conocida con los hombres de más de sesenta años: que en su mayoría han muerto y sólo restan contados supervivientes. No es que hay menos hombres mayores de sesenta que, por ejemplo, comprendidos entre los cuarenta y cinco y los sesenta, sino que hay *muchísimos menos,* en desproporción que altera la función del grupo de los ancianos. Hay que agregar, además, que la edad avanzada hace que la eficacia y actividad de éstos sea mucho menor que la de los más jóvenes; por último, los grandes «claros» en las filas de los viejos hace que sus formaciones estén desarticuladas, que hayan perdido la articulación que habían ido formando a lo lar-

go de sus vidas. No constituyen, pues, un *cuerpo* social que actúe como tal en la mecánica de la sociedad, sino restos supervivientes, con una función individual y cualitativamente distinta.

En el siglo XX—no antes—la situación cambia. El aumento de la longevidad hace que haya muchos viejos y que éstos no sean tan viejos; es decir, que constituyan una fracción social coherente, aunque numéricamente inferior a las otras, diezmada por la muerte o por la invalidez, pero aún con las filas ordenadas. Esto significa que la generación más vieja, la de los mayores de sesenta años, persiste. Y esto plantea un problema delicado, que no es de este lugar, pero que no quiero dejar de formular al menos. La presencia de una generación más no es asunto baladí, porque significa una alteración en la estructura. Las generaciones tienen funciones precisas, y la intervención activa de cuatro en lugar de tres modifica las relaciones entre ellas. Significa, puesto que se trata de un drama, la entrada en escena de un nuevo personaje, y como éste requiere un papel, hay que hacer una redistribución de éstos. ¿En qué medida cambian las funciones de las tres generaciones más jóvenes por la presencia de otra más vieja, plenamente activa? El hecho de que la función de «supervivientes» haya sido asumida por los individuos vivos de una quinta generación—en el momento actual, la del 98 en España—hace que esté «presente», en un momento de la historia, una zona más amplia de tiempo histórico y dilata la *retentiva* esencial a toda sociedad. Estamos, pues, abocados a una transformación profunda de la estructura social y del esquema de las generaciones. Porque si esta longevidad mayor se confirma y estabiliza durante mucho tiempo—esta condición es inexcusable—, no sabemos si se consolidará un nuevo esquema de relación intergeneracional—cuatro generaciones activas y un resto «superviviente»—o bien se restablecerá el anterior, reajustándose los «papeles» de las generaciones a costa, claro es, de una alteración de su ritmo y de un aumento del intervalo de ellas y de su duración. Tal vez el plazo de vigencia de una figura de mundo se aumente y se aproxime, en un futuro no muy remoto, hacia los veinte años; algunos fenómenos de infantilismo, pro-

longación de la adolescencia y la juventud, etc., harían pensar en esta solución; pero es prematuro decidir sobre las estructuras de las sociedades que seguirán a la nuestra.

Respecto a la sucesión de las generaciones, hay que añadir una palabra. Ortega ha distinguido entre épocas cumulativas y épocas eliminatorias y polémicas; en las primeras, la generación más joven prolonga en lo esencial la tendencia de la anterior; en las segundas, discrepa y se rebela; son tiempos de viejos y tiempos de jóvenes. Pero si se toma una época en sentido estricto, es decir, un mínimo de cuatro generaciones, frecuentemente más, tenemos un ritmo que puede ser muy vario: en efecto, puede reiterarse la tendencia cumulativa en todos los cambios de generación; puede darse respecto a una pareja de generaciones, pero invertirse en la siguiente, etc.; en cuanto a la tendencia polémica, puede tener un ritmo alterno—discrepancia con la generación inmediatamente precedente y coincidencia con la anterior a ésta—o consistir en una serie de sucesivas discrepancias innovadoras sin reiteración. En el estudio de una época, por consiguiente, hay que determinar este ritmo, que compone una determinada configuración histórica. La continuidad, la estabilidad, la conservación o pérdida del equilibrio, la celeridad de la variación, son otros tantos caracteres condicionados por la forma de la sucesión generacional.

Pero al decir «sucesión» téngase presente que se trata de la sucesión de las generaciones *en el poder*—o en cualquiera de sus papeles o funciones—, no de la sucesión de ellas en el mundo, en la historia; porque en este sentido no se suceden, como vió con perfecta claridad Ortega, y también Mentré (1); se solapan o empalman, dice Ortega; se imbrican, como las tejas en un tejado; es decir, parcialmente se superponen, coinciden en un mismo tiempo, pero con diferentes funciones, a distinto nivel. Coexistencia y sucesión no son dos propiedades de las generaciones, sino una sola: su modo de existir es la *coexistencia sucesiva,* es decir, histórica.

(1) Véase mi libro citado, cap. V.

12. Las generaciones y su expresión.

Uno de los problemas más delicados y dificultosos de la investigación de las generaciones es el de su modo de manifestación y presencia. ¿Cómo las encontramos? Si se trata de las generaciones actuales, lo que hallo en torno mío son individuos; en ellos puedo descubrir ciertos caracteres que los agrupan y, sobre todo, los sitúan a un cierto nivel. Al tratar a un contemporáneo, lo siento como coetáneo, como hombre de mi tiempo, de mi edad, o no; en el primer caso digo que pertenece a mi generación; en el segundo, que es de otra, anterior o posterior. Pero no basta, naturalmente, con esta «impresión», aunque no es en modo alguno desdeñable; habría que justificarla, y además hay que descontar el coeficiente meramente individual que puede llevar consigo; es decir, que el resultado de la observación de un individuo, mientras no trascienda de lo individual para descubrir en él estructuras transpersonales, nunca es suficiente para decidir su adscripción a una generación determinada.

Esto hace que no haya tanta diferencia como parecería a primera vista entre la investigación de las generaciones actuales y las de una sociedad pretérita; en ambos casos hay que apelar a las formas de la vida colectiva, que no «aparecen» en el sentido en que lo hace el individuo concreto. Es decir, las generaciones se manifiestan o expresan, y tengo que recurrir de esa expresión a la realidad que en ella se denuncia.

De los innumerables hombres que viven en una época, sólo se recuerdan unos cuantos, tal vez el 1 por 1.000, o por 10.000; esto supone una cualificación de esos individuos «accesibles», que lo son por algo—incluyendo entre los posibles motivos el azar—. En general, esos hombres son recordados, tienen figura para nosotros porque han hecho algo concreto, cuyo carácter común es que *consta;* alguna acción de índole—directa o indirectamente—*expresiva:* escribir un libro, pintar un cuadro, pronunciar discursos, ganar o perder una batalla, gobernar o intentar gobernar, sublevarse, cometer una traición, inventar o, al

menos, mover la pluma o los pinceles del prójimo, es decir, realizar una acción «pasivamente» expresiva.

Pero esto quiere decir que la historia está siempre manejando un material «excepcional». Hasta tal punto es así, que el tema de la historia fué al principio, y durante siglos, lo excepcional como tal: lo *memorable,* esto es, lo que merece recordarse, precisamente porque no es lo de todos los días, lo que es digno de salvarse del olvido y conservarse. Desde Herodoto hasta el siglo XVIII, la historia se ha atenido a lo excepcional; desde Voltaire, su esfuerzo ha consistido en superar esta limitación; pero su servidumbre respecto de lo excepcional sobrevive en el hecho de que ése es el material de que dispone y que maneja. Hay que tomar, pues, lo que aparece como indicio o expresión de lo que no se manifiesta sino por ese medio. La idea de la intra-historia, en la que tanto insistió Unamuno (1), aunque insuficientemente elaborada, era sumamente certera; diríamos que, aunque no es una solución adecuada, es el título de un problema. Unamuno subrayaba que hablamos del «presente momento *histórico*», y esta fórmula dice implícitamente que hay otro momento presente que no es histórico; habría que preguntarse qué es entonces, y Unamuno respondería que *intra-histórico;* pero esta expresión es ambigua, porque si se entiende—y a ello propendía Unamuno—como algo que no es histórico, es un error, ya que todas las formas de la vida humana son históricas; la fórmula que he empleado tantas veces, «intrínsecamente histórico», recoge lo que la idea de Unamuno tiene de fértil, evitando cualquier evasión de la historicidad.

Esto quiere decir que ante una manifestación accesible cualquiera no podemos quedarnos en ella; tenemos que referirla a un *nivel,* alojarla en cierta zona de la realidad, radicarla en los supuestos que le sirven de base y le han conferido su posibilidad. A esto es a lo que llamo la interpretación de su carácter expresivo. Este constante recurso del resto histórico excepcional al sustrato olvidado que le da realidad, es la entraña del método de investigación de las generaciones.

(1) *En torno al casticismo,* I: «La tradición eterna.»

Consideremos el ejemplo más claro: un escrito. Lo que en él es estrictamente personal está sustentado sobre una base mucho más amplia de elementos previos, que vienen de la circunstancia: la lengua en que está escrito, el género literario, es decir, la clase de «escrito» de que se trata, el título—se entiende, el *tipo* de título—, los recursos estilísticos que pone en juego, lo que no dice por «darlo por supuesto», las ideas que efectivamente moviliza, las «instancias» a que apela automáticamente, por contar con su eficacia en la mente del lector, etc. Todo esto es impersonal—al menos transpersonal—; no procede del autor, no se explica desde él, sino desde su «mundo». Pero aquí empieza el problema específicamente histórico, sobre todo desde el punto de vista concreto en que nos hemos situado: el de las generaciones. Me explicaré.

Antes de la irrupción de la conciencia histórica—que no es lo mismo que el historismo, porque éste es una teoría y aquélla una situación real—, el hombre se sentía instalado en un presente de duración vagamente definida, pero considerable, al que se llamaba «la época actual». Recuérdese cuánto se ha tardado en rechazar la idea de una «historia contemporánea» iniciada en 1789: la presunta «época actual» se ha estirado sin resistencias hasta más de un siglo. La reacción, provocada por la conciencia histórica y reforzada por una interpretación historista de lo humano, ha llevado al extremo contrario: la atomización del tiempo y, por tanto, la volatilización del presente: éste sería cada año, si se apura un poco cada instante. Pero ambas posiciones son falsas, porque el tiempo tiene cualidad y estructura; y entonces la primera misión de la historia es establecer ésta, lo cual quiere decir «datar» los elementos que coexisten en una situación. Todos los ingredientes que proceden de la circunstancia o mundo y que están actuando impersonal o transpersonalmente en un escrito, no son del mismo estrato temporal, del mismo nivel. Si lo tomamos como expresión de algo que va más allá de su autor, hay que agregar positivamente de qué son expresión. Y sólo una porción de esos elementos—o algunos matices de ellos—proceden de la generación del escritor y, en

ese sentido, son expresión suya. Dentro del marco general de lo que es patrimonio de una época, cada generación aporta su modulación peculiar, que hay que aislar y distinguir de lo que es común a varias y de lo que es privativo del autor. En la realidad concreta y unitaria de un escrito están actuando desde las estructuras más universales y permanentes hasta la irreductible vocación personal, insustituible y única. Otro tanto ocurre con una pintura, una intriga política, un modo de ser rico o un amor. Ateniéndonos a ciertas acciones concretas de unos cuantos hombres, tenemos que discriminar en ellas lo que es expresión de muchos más y no de cualesquiera, sino de los que viven en el mismo mundo, o lo que es igual, de los que pertenecen a la misma generación. Hay que preguntarse por las estructuras más finas que justifican en su detalle esas relaciones de expresión.

13. Masas y minorías.

Toda sociedad—Ortega lo mostró hace treinta y tantos años—es la articulación de una masa con una minoría. Pero masa y minoría, aunque sean dos términos que apunten a que la primera se compone de muchos hombres y la segunda de pocos, no significan primariamente cantidad, sino dos funciones recíprocas: la masa es organizada, estructurada por una minoría de individuos selectos. Sin masa, no hay minoría; la minoría es la minoría *de* una masa—y *para* una masa—; a la inversa, la vida de una masa es imposible sin una minoría dirigente, y de un modo o de otro, toda sociedad la organiza y forma, porque sin la interacción de ambas la vida colectiva no es posible. Ortega ha dedicado suficientes páginas a estudiar esta articulación, a mostrar que la salud de un cuerpo social depende, en gran parte, de la normalidad de esa acción recíproca, que la dimisión de la minoría rectora, su apatía o desgana, o la indocilidad de la masa, provocan un estado de enfermedad social, de disociación.

Pero como se trata de una función social recíproca, las dos fracciones sociales—masa, minoría—no coinciden forzosamente con la ordenación estamental de un pueblo. Es normal que coincidan *grosso modo,* porque la estratificación social es origi-

nariamente una consecuencia de la articulación dinámica en masa y minoría; pero aun en el caso más normal y ajustado, se trata sólo de una coincidencia de fracciones sociales, no de individuos; quiero decir que aun en el caso de que la aristocracia sea la «capa» social efectivamente rectora, no se puede entender de cada uno de los hombres que la componen; y de modo análogo, individuos de las capas sociales «inferiores» asumen, incluso en las sociedades más estabilizadas, funciones de dirección y orientación, a las cuales la colectividad busca en cada momento un «cauce» justificativo; piénsese, por ejemplo, en el significado del acceso a las jerarquías eclesiásticas y la facultad regia del ennoblecimiento, en el mundo medieval o renacentista.

Todo esto es bastante claro, pero hay que tener en cuenta otros dos puntos de vista, que complican considerablemente la cuestión. El primero es la interferencia entre los conceptos masa y minoría selecta, de un lado, y hombre-masa y hombre distinguido, del otro. Ortega ha insistido enérgicamente en que la masa no está formada siempre de hombres-masa; el hombre-masa es la degeneración del hombre que integra la masa: el hombre indócil, inauténtico, que no reconoce su propia condición, el «niño mimado» o «señorito satisfecho», componente de la masa rebelde—se entiende, en rebelión contra sí misma, contra su condición de tal—. En todas las clases sociales hay hombres distinguidos y hombres-masa, porque no se trata, dice Ortega, de clases sociales, sino de clases de hombres. Hay, por tanto, que distinguir tres puntos de vista: las dos *funciones* sociales necesarias, masa dirigida y minoría rectora o dirigente; la «solidificación» de esas funciones en clases o estamentos que normalmente y de modo estadístico las ejercen; la «clase de hombres» de los individuos pertenecientes a cualquiera de esas clases sociales; en el caso límite ideal, la masa de una sociedad podría no contar ni un solo «hombre-masa»; éstos, en cambio, se encuentran en todas las capas sociales, aun en las superiores.

El segundo punto de vista es todavía más delicado. Se propendería a pensar que hay ciertos hombres que por su excelencia, esfuerzo o talento pertenecen a la minoría selecta o *élite*,

mientras los demás integran simplemente la masa, dirigida y orientada por aquélla. Sin embargo, la cosa no es tan sencilla. No escapó a la perspicacia de Ortega el hecho que llamó «la barbarie del especialismo»: el hombre eminente en un campo, que goza de legítima autoridad en él, siente la propensión a comportarse, en general, de acuerdo con esa autoridad, por tanto, también en las otras parcelas de su personalidad en que no está especialmente calificado. Es decir, se comporta como un hombre-masa, porque no acepta su función de masa, su función pasiva y dirigida, allí donde es la única que le corresponde. Esto significa que en rigor—salvo excepciones contadas—la minoría rectora no está constituída por individuos—se entiende, en su integridad—, sino por acciones vitales de ciertos individuos, por funcionamientos concretos de éstos en la dimensión en que realmente son cualificados. El gran político, que constituye parte de la minoría dirigente por esa determinación suya, en cuanto enfermo es un hombre más, y no puede ni debe decir al médico cómo tiene que curarlo, sino seguir dócilmente sus consejos o —este sí es un inalienable derecho—cambiar de médico. El ilustre físico, si no entiende más que de física, no podrá decir al director de escena cómo debe montar su espectáculo, aunque sí es lícito que no lo contemple si no le produce placer. El genial pintor no puede opinar sobre la política internacional de su país, se entiende activamente, esto es, diciendo qué se debe hacer, aunque por supuesto puede rechazar el *programa* político que un partido le presenta y preferir otro. En otros términos, la pertenencia a la minoría rectora no es una condición permanente de ciertos hombres, sino una función que cada uno ejerce en tanto en cuanto está calificado para ello, y tan pronto como esa función acaba el individuo ha de reintegrarse a las filas de la masa y, por tanto, ha de ser dócil. Que la distinción aristocrática autorice a decidir sobre política, el poder económico implique orientación de la literatura, la condición sacerdotal permita opinar sobre filosofía, el saber científico confiera licencia para intervenir en la política extranjera, son formas de «barbarie del especialismo» y, por tanto, casos de rebelión de masas, quiero

decir, indicio de la condición de hombres-masa de los que lo hacen así.

La distinción entre masa y minoría tiene, pues, un carácter concreto y dinámico. Es una función, repito; y el hecho de que la sociedad cristalice sus funciones, las solidifique y estabilice en magistraturas aproximadas, de exactitud sólo estadística, no debe llevar a olvidar el núcleo decisivo de la cuestión. Esa solidificación es necesaria, pertenece a la índole misma de la sociedad; y el margen de inadecuación e «inexactitud» que siempre implica no quiere decir otra cosa que la dimensión de *inautenticidad* —mayor o menor, en ocasiones prácticamente desdeñable, a veces abrumadora—inseparable de todas las formas de la vida colectiva. Al estudiar la estructura social de una época concreta hay que preguntarse, por consiguiente, dos cosas: primero, cuáles son los grupos sociales que ejercen titularmente las funciones rectoras, que son oficialmente las minorías selectas; segundo, cuál es la efectiva realidad, es decir, en qué medida esos titulares son realmente selectos y cualificados, y, por tanto, hasta qué punto es cierto que desempeñan esa función rectora; y si no la desempeñan—se entiende, suficientemente, con alguna plenitud—surge una última y delicada cuestión: si la sociedad es lo bastante vivaz y sana para haber creado una minoría rectora «vicaria» y suplente, tal vez lejos de la que aparenta cumplir esa función, o si ésta está vacante, en hueco e incumplida, si la sociedad está acéfala, desorientada e inerte. Un diagnóstico preciso sobre esta situación es imprescindible si se quiere entender la estructura interna de una sociedad en una época determinada y, por consiguiente, la significación dentro de ella de todo lo que pasa y, más aún, el horizonte de sus posibilidades inmediatas.

14. *La estructura «representativa» de las sociedades europeas.*

La articulación de la masa con la minoría tiene un esquema de relación invariante, pero que no es más que un esquema; sus modos de realización son muy variables. Una primera determinación, la más elemental de todas, pero que, precisamente

por eso, se suele pasar por alto, es la cuantitativa: las palabras «masa» y «minoría» tienen una referencia inmediata a la cantidad; Aristóteles hablaba—en sentido no exactamente coincidente, pero apuntando al mismo hecho—de «los muchos» y «los pocos». ¿Hasta qué punto es minoritaria la minoría? Esa porción menor de la sociedad, ¿es mínima o considerablemente numerosa? Cada pueblo, cada época tienen una proporción propia que condiciona el funcionamiento recíproco de sus dos componentes.

Pero, sea cualquiera la proporción en que se combinen minoría y masa, hay formas muy diversas de conexión y ajuste entre ellas; y una de especial alcance, característica—aunque no exclusiva—de las sociedades europeas, es lo que llamo su estructura «representativa». Quiero decir que las minorías no sólo mandan, dirigen, orientan, inventan, sino que, además, representan a los grupos mayoritarios. Pero la palabra «representación» se puede tomar en dos sentidos distintos, que no se excluyen, y las sociedades europeas son representativas en los dos. En primer lugar, representación como «delegación», sustitución o lugartenencia; las minorías «están por» las mayorías, actúan como delegadas de éstas, son sus «apoderadas», porque claro es que son las mayorías quienes confieren el poder a las minorías que las mandan. Sin embargo, esto no es lo más importante ni peculiar; hay un segundo sentido, que es el de «representación escénica»; las minorías representan, encarnan y escenifican el drama mayoritario de las sociedades. La «persona» es la careta, la máscara: esta representación es la que por eso personaliza o personifica la vida colectiva. Lo cual está preñado de consecuencias.

Señalemos algunas. Ante todo, la existencia de un «escenario», es decir, el establecimiento de una perspectiva dentro de la sociedad. Tiene que haber una escena en la cual las minorías se encuentren, y que además sea visible. Estas dos condiciones, punto de encuentro y visibilidad, son las que se tratan de realizar de muchas maneras en la historia y conducen a la creación de una «capitalidad», cuya existencia es menos obvia de lo que hoy

nos parece. Piénsese en la función de los santuarios o lugares sagrados, en los juegos de Grecia, en las asambleas excepcionales, escenarios parciales o transitorios. La existencia de un escenario social está ligada a la magnitud de las sociedades: si éstas son muy pequeñas, están siempre presentes a sí mismas; no hay en rigor escenario, sino convivencia actual y compartida; cuando se dice que la democracia ateniense no era representativa, sino directa, hay que ver que lo decisivo no era un sistema político sino una estructura social: es la sociedad ateniense la que era toda ella escenario, ágora, y por tanto no propiamente representativa o escénica; si las sociedades son demasiado grandes, el encuentro y la visibilidad se hacen problemáticos, hasta por razones físicas y de comunicación; comparése la situación europea con la de los Estados Unidos: la «visibilidad» de Washington no es comparable a la de París o Londres; los «representantes» acuden a Washington como «delegados» o sustitutos de los ciudadanos que los envían, pero su actividad tiene un mínimo de representación escénica, y esta función se suple de formas muy diversas; no voy a hablar de ello aquí, porque no hace al caso, pero es un tema apasionante y poco estudiado; baste decir que por aquí habría que entender el éxito y el sentido de la televisión en América del Norte (1).

La segunda consecuencia es el carácter *público* de la vida en esas sociedades; que la vida colectiva sea pública no es algo obvio y necesario. La publicidad es debida a su condición escénica o representativa; y no basta para que haya publicidad la mera visibilidad del escenario; hace falta, además, la presencia virtual de los espectadores; quiero decir que no se puede confundir la publicidad con el mero conocimiento; todos los españoles sabemos muchas cosas que, sin embargo, no son públicas; por ejemplo, la notificación nunca es equivalente a la publicidad. Si todos los españoles recibimos mañana bajo sobre una noticia, esto es algo completamente distinto de que la leamos en el periódico; en rigor, ni siquiera hace falta que la leamos: basta con

(1) Véase mi libro *Los Estados Unidos en escorzo* (Emecé, Buenos Aires, en prensa).

que la *podamos* leer; de hecho, sólo una fracción del país lee los periódicos; en la hipótesis anterior, todos los individuos habrían recibido el sobre con la noticia; sin embargo, aun sabida por la totalidad, no sería pública; la del diario, sí. De ahí la perturbación que en las sociedades de Europa produce la desaparición de la publicidad; su falta no es una mera carencia, sino una efectiva privación; dicho con otras palabras, cuando una forma de vida tiene que ser pública y no lo es, se torna clandestina. No es azaroso que la política europea haya mostrado desde muy antiguo una tendencia parlamentaria; y es un error interpretar el parlamento desde el punto de vista exclusivo de la soberanía, y por tanto de la democracia; la función primaria del parlamento—y la más importante—es la que tiene de «parla», de hablar públicamente, de escenario, en suma. Que el parlamento legisle o no, es cosa importante, pero secundaria; lo decisivo es que hable en público de las cosas públicas. Esta función —que en cierto momento de la Edad Media ejercieron las Cortes—de escenario de la vida colectiva, pasa en otra época a la Corte; repárese en que la decadencia de las primeras es compensada de hecho por el desarrollo de la segunda; la fijación de la capitalidad, el que la Corte se asiente y establezca en una ciudad permanente, tiene dos sentidos: es, por supuesto, condición para su esplendor y plenitud, para que se desarrollen las formas de la vida cortesana y se construya el «teatro» en que consiste; además, al lograr los países europeos estructuras más estables y rigurosas, es menos necesario que la personificación de ellos, esto es, la realeza, recorra el país, se haga presente en cada una de sus comarcas. Al adquirir el reino figura precisa, se articulan sus miembros y surge naturalmente la cabeza, es decir, la capital; y todo un sistema de referencias y comunicaciones—materiales y sociales—pone en relación con esa capital los diferentes puntos del territorio. En ese escenario—Madrid de los Austrias, París de los Valois y los Borbones, Londres de los Tudor o los Estuardos—se representan los dramas nacionales, los diferentes pueblos europeos *asisten* a su propia historia.

La tercera consecuencia es inmediata: la necesidad de un

«argumento» de la vida colectiva. Entiéndase bien: toda vida, individual o colectiva, necesita argumento y sin él no es; pero el que la vida de una sociedad sea representativa exige que ese argumento sea *expreso,* que sea vivido y sentido como tal por los individuos; y esto a su vez requiere dos condiciones: que sea entendido, por consiguiente que sea inteligible; que sea compartido. ¿Qué quieren decir estas dos últimas determinaciones de la representación?

La primera, que los individuos puedan comprender lo que está pasando, que sean capaces en cierta medida de prever y anticipar los movimientos del escenario; es decir, que sepan «de qué se trata», «adónde se va». La supremacía francesa en Europa durante cerca de dos siglos se debió en buena parte a que su historia fué entonces la más inteligible de todas (compárese con la situación actual y se verá dónde radica su más grave riesgo). La representación potencia la dimensión proyectiva de toda sociedad, la hace esencialmente futurista, y por tanto hace imposible que se reduzca al funcionamiento de los resortes tradicionales. Por aquí habría que entender, más que por razones meramente políticas—y por tanto relativamente superficiales—, la resistencia de todos los tradicionalismos a las formas parlamentarias eficaces y, lo que es más revelador, a la plenitud de la vida cortesana; no sé que se haya estudiado desde este ángulo la historia de las monarquías europeas, pero me parece que sería fecundo examinarlas desde este punto de vista.

La segunda determinación, que el argumento de la vida colectiva sea compartido, significa que los individuos estén «en ello», que se sientan afectados personalmente por lo que pasa, aunque no tenga repercusiones directas sobre ellos. Que los impuestos, las levas o el reclutamiento regular afecten a los individuos, no es extraño; que la guera o la paz, el orden del Estado o los servicios públicos sean considerados por todos como cosa propia, es de esperar. Pero es menos claro— y mucho menos seguro—que los comerciantes puedan hablar de «nuestros» músicos, que los agricultores sientan que existe algo que se pueda llamar «nuestros» escritores, que no sólo cuenten unos y otros

con «nuestras costumbres», sino también con «nuestra historia». Esto requiere una participación activa en el drama de la comunidad; pero repárese en que activa no quiere decir «intervención»: los campesinos no intervienen para nada en la marcha de las letras o de la ciencia, los empleados o los obreros no intervienen en la orientación de la pintura o la música o la retórica nacional; se trata de la actividad del contemplador, del espectador, que se siente complicado con lo que acontece en el escenario, tal vez en vilo, pero que está fuera del escenario—salvo cuando alguna vez, en el teatro y en la historia, irrumpe en la escena, con la consecuencia de que allí mismo acaba la representación—.

Y esto nos lleva a un último punto que quisiera insinuar. He tomado preferentemente ejemplos de la vida pública por antonomasia, de la vida política—*res publica* fué su nombre en Roma, que entendía de política y mando—, por ser lo más claro y sencillo. Pero hay que decir enérgicamente que la estructura representativa de las sociedades afecta a otras dimensiones bien distintas. El arte y la ciencia, los usos sociales, las modas, los espectáculos, el lenguaje, acusan la huella de ese carácter representativo, cuando existe. Y no se puede entender una sociedad sin poner en claro en qué grado y en qué formas es representativa.

Estas formas alcanzan una configuración precisa dentro de una época; funcionan entonces como automatismos, de suerte que se sabe ya—con un saber, por supuesto, implícito y que no «consta»—lo que cada cosa «representa». Esto permite calibrar, de un modo también automático, la importancia de las cosas, sucesos y personas, y la marcha de la vida colectiva es fácil y en gran parte mecanizada. A esto es a lo que se llama una época «normal». Esa función de aforo de la importancia, que es decisiva en todas las formas de la vida—también en la vida de los organismos—, se ejecuta entonces con plena naturalidad y sin problemas. Se sabe lo que «representa» una mirada del rey, una sonrisa de la reina, un sermón de un predicador, la pastoral de un obispo, un motín popular, la retirada de un embajador, un baile, una tertulia, la publicación de un libro, una elevación de impues-

tos—los impuestos siempre se elevan—, un artículo de fondo, un gesto de un general, el cambio de un ministro, un éxito en el teatro, un premio, una ejecución, un discurso parlamentario, un auto de fe. La vida regula espontáneamente sus reacciones a las cosas y las conductas resultan, en principio al menos, claras. Pero en ciertos momentos esto desaparece: se tiene delante una cosa, suceso o persona y no se sabe qué «representa», y por tanto qué «significa», o sea, puesto que de realidades humanas se trata, qué «es». No se sabe cómo hay que tomar cada componente de la vida común, porque no se tiene idea clara de lo que hay detrás, de lo que se expresa en su apariencia y de cómo se engarzan unas cosas con otras y unos sustratos con otros. De ahí la desorientación, la perplejidad, el enorme coeficiente de desacierto que amenaza a todas las conductas individuales. Cuando los esquemas de la representación se alteran, casi todos yerran, lo hacen mal. Hay la impresión de que la torpeza se extiende y domina la sociedad entera. Esto es, la colectividad se desajusta; sólo muy pocos hombres tienen suficiente serenidad y perspicacia para saber—se entiende, no para saber *ya,* sino para averiguar— lo que cada cosa representa; pero como los demás no lo saben, no puede uno orientar su conducta contando con la de ellos, y por eso sobreviene una aparente «parálisis» a los mejores. Compárase la situación con la orientación mutua de varios móviles, peatones o vehículos por la calle o la carretera: no basta con que yo vea y me oriente bien; mis movimientos sólo pueden decidirse si los demás también me ven y regulan los suyos: frente al hombre que camina por la calle distraído, leyendo o vuelto de espaldas, no basta con que yo lo vea; tengo que detenerme y sortear su trayectoria ciega, si quiero evitar la colisión. Esta imagen aclara lo que acontece en la vida social cuando no se conoce el esquema de las representaciones.

15. El problema de los supuestos.

Todo esto nos lleva a una conclusión metódica: la necesidad de recurrir de cada realidad social a sus supuestos. Nada se agota en lo que aisladamente es; cada ingrediente de la vida hu-

mana—en este caso de la vida colectiva—está nutrido, más aún, constituído por el sistema de sus referencias a los demás y, sobre todo, a la estructura total. Hay, pues, necesidad de rebasar los límites de todo elemento concreto para llegar a sus vinculaciones reales. En otros términos, cada uno de ellos está sustentado por otras realidades, en principio no aparentes, y que les dan su *significación efectiva*.

Esto afecta principalmente a las expresiones que más fácilmente permiten conocer una realidad social: lo que se dice. Decir es siempre «querer decir»; nunca podemos, pues, quedarnos en lo que alguien dice, sin saber ya o preguntarnos qué quiere decir, dentro de qué contexto funcionan su palabras, a qué propósito van dirigidas, a quién van destinadas; qué repercusiones se les pueden prever, en qué medida dejan traslucir su intimidad, qué grado de veracidad tienen y pretenden tener, es decir, cómo pretenden «ser tomadas». Esto condiciona la significación de cualquier decir humano, hablado o escrito, y a la vez lo configura, lo hace ser como de hecho es (1).

Un ejemplo aclarará esto. Piénsese en la manera habitual de hacer historia de la literatura y en las exigencias que impone la verdadera explicación de los fenómenos literarios. Naturalmente no es posible limitarse a un catálogo o repertorio de autores y obras; en eso todo el mundo está hoy de acuerdo; tampoco es suficiente la investigación de los orígenes, fuentes, antecedentes e influencias. Pero ni siquiera basta con el análisis temático y estilístico de las obras literarias. Todo esto es, por supuesto, necesario; pero con todo ello no se ha llegado a lo más importante y, lo que es más grave, a lo que justifica todo lo demás.

La comprensión y utilización de un texto literario, especialmente si se quiere hacerlo funcionar históricamente—sea para hacer «historia de la literatura» o historia general en cualquier forma—, requiere preguntarse en serio qué es «literatura» en cada época. Hay que determinar, en cada etapa concreta,

(1) Véase mi estudio «Los géneros literarios en filosofía» (en *Ensayos de teoría*, Barcelona, 1954).

quién hace literatura, qué gentes o qué grupos de gentes, y para quién. Se necesita, pues, precisar la personalidad social del escritor, el conjunto de determinaciones—nada azarosas, tampoco constantes—que le confieren condición de tal, y, no menos, el área de sus lectores, tanto cualitativa como cuantitativamente. No es indiferente—entiéndase bien, para la realidad estricta de la obra literaria—quién escribe, si es un fraile o un seglar, un noble o un burgués, un hombre que vive de su pluma o no—o que con ella se ayuda a vivir—. Tampoco puede pasarse por alto si algo se escribe para dos docenas de cortesanos o para las masas—y qué masas—; hay que precisar cuántos—aproximadamente—son los lectores posibles en cada momento, y calcular cuántos de ellos leen cada género literario o ciertas obras representativas. El número de los que saben leer, el de los que podrían leer por tener capacidad de adquirir libros o tener acceso a ellos; el número de los que por condición social son *lectores;* la presencia mayor o menor de mujeres entre ellos, etc. El número y tirada de las ediciones de ciertas obras, la frecuencia de reimpresiones, el incremento del ritmo de lectura—o su disminución—en un periodo determinado, el plazo de vigencia de cada obra como *lectura,* antes de pasar a ser tema de *estudio*—funciones totalmente dispares—, son cuestiones sin cuya aclaración no se puede entender el hecho literario. Y como salvo excepciones parcialísimas no están aclaradas, esto quiere decir que la mayoría de los hechos literarios no se entienden ni con mucho.

Por otra parte, hay que ver con rigor qué se propone en cada caso la obra literaria: enseñar, divertir, adoctrinar, iniciar en un misterio, hacer «culto», conmover, dar exquisitez, *abêtir;* y, en cada caso, cómo; y con qué otras actividades comparte su su función respectiva. Por ejemplo, con la narración oral, con el culto religioso, con los espectáculos, con la ciencia, con la política, con la tertulia; y en cada caso, en qué proporción se dan la rivalidad y la alianza. Hay que mensurar con precisión la distancia de la literatura respecto de la vida, los grados de autenticidad, sinceridad, espontaneidad, originalidad—cosas bien distin-

tas—que presenta en cada tiempo y en cada género literario. Respecto a éstos, es menester dar razón de ellos y explicar en serio su cultivo o su abandono, su fuerza en cada momento, la proporción en que predeterminan el contenido de la obra literaria, su coeficiente de imprecisión, margen y holgura. También hay que averiguar el peso e influencia de la literatura en la vida, la estratificación de los géneros literarios—y de los autores—en la sociedad, desde las obras destinadas a minorías extremas hasta la literatura de kiosco, cuyos caracteres y recursos en cada época habría que investigar.

Por último, una vez llegados a la obra literaria misma—y hay un largo camino hasta ella—, hay que preguntarse perentoriamente en qué consiste, cómo consigue sus propósitos, cuáles son sus posibilidades y recursos, cómo se sirve de la lengua y de las formas literarias previas para conseguir su finalidad. El análisis de la obra literaria—estilístico, por supuesto, pero no sólo estilístico—tiene que responder a estas preguntas. No basta, por ejemplo, con estudiar el ritmo de la versificación, la estructura de las estrofas, el origen de las metáforas empleadas por el poeta. Hay que preguntarse de dónde parte, de qué lenguaje hallado, de qué convenciones vigentes, de qué «reglas del juego», de qué repertorio de formas literarias elementales, que son en cada fecha del dominio público, bienes mostrencos de la literatura, cuyo inventario es indispensable hacer: refranes, o bien «tópicos»—así en la lírica renacentista—, o «mitologías», o un tono en falsete—1790—, etc., etc. Y esto, relativamente sencillo en poesía, también en los demás géneros, en formas más complicadas. Respecto al teatro, hay que determinar la fracción que dentro de él representa la «literatura», junto a otros elementos. Y si se llega a nuestra época hay que preguntarse por la radio, la televisión y el cine, no sólo en el sentido de la adaptación a estos medios de las obras literarias y los problemas que esto plantea, sino más bien en cuanto a los caracteres de estas obras en un mundo en que los autores y los posibles lectores van al cine, oyen la radio y contemplan la televisión.

De igual manera, no resulta inteligible la literatura si no se

está en claro respecto a la importancia: a la que tiene la literatura—y el escritor—en cierta época y la que tiene cada autor o cada obra determinados. La voluntad efectiva de entender obliga, pues, a apelar de los fenómenos aparentes a sus supuestos latentes; dentro de una época concreta, antes de llegar a lo que hoy se suele hacer—examen de autores y obras *existentes*—, habría que plantear las cuestiones previas antes enumeradas y otras más: por ejemplo, qué *puede* hacer en cada caso el escritor, qué *pretende* conseguir—único modo de saber qué quiere decir *en concreto* éxito o fracaso—, cuáles son los géneros vigentes y en qué fase de vigencia se encuentran, cuál es la función real de cada uno de ellos, qué componente de innovación tiene la producción literaria—y en qué medida, por razones sociales, se subraya y aun finge la innovación o bien se disimula y oculta—, en qué medida hay un estilo dominante o no, cuáles son las relaciones efectivas—en autores y lectores—con literaturas antiguas o modernas extranjeras, y qué papel desempeñan (función uterina, imitación, rivalidad, estímulo, *etc.*); qué porción del pasado literario nacional sobrevive, y con qué grado de vivacidad; cómo se lo siente, si como un peso, un motivo de orgullo, una renta, una cadena o una vergüenza; hasta qué punto la literatura puede—o debe—ser desagradable o aburrida, o si esto no es lícito. Y tantas otras cosas que se podrían enumerar y ordenar con tanta precisión.

Resulta, pues, que todo decir—he insistido en el literario porque éste es el que se conserva, aquel con el que se puede operar en general—remite a toda una serie de supuestos que lo hacen posible, inteligible y significativo. Y estos fundamentos lo son porque están en relaciones mutuas de fundamentación, es decir, porque componen una estructura, que no es sino fracción o esquema parcial de la estructura social de cuya investigación se trata. Una vez más, el círculo; pero como en otra ocasión he mostrado, no vicioso, sino un círculo de virtudes que se llama *sistema.*

Y hay que agregar que el decir no es, a su vez, más que un ejemplo, si bien de dimensiones gigantescas. Dichas las cosas en

su generalidad, pueden formularse así: la investigación encuentra y maneja diversos *datos;* pero los datos son «dados»; por tanto, por alguien, a alguien, en una situación; estos ingredientes están constituyendo la realidad del dato en cuanto tal, es decir, en cuanto *dado.* Los datos requieren, por tanto, inexcusablemente, una interpretación o hermenéutica; y ésta tiene que empezar por determinar el ámbito en que esos datos funcionan. Ahora bien, hemos visto que las generaciones son, a la vez, los «quiénes» y los «pasos» de la historia, los personajes y los actos del drama en que consiste. Toda hermenéutica, condición de la inteligibilidad de los datos, requiere una determinación de la dinámica de las generaciones.

III

LAS VIGENCIAS SOCIALES

16. La idea de vigencia.

La palabra «vigencia» es un término técnico de la sociología de Ortega, que encuentro difícilmente sustituíble. Su origen etimológico es claro: vigencia, en el uso normal de la lengua, es el estado o condición de lo vigente; lo vigente «tiene vigencia» o «está en vigencia»; y lo vigente, *vigens,* es *quod viget,* lo que está *bien vivo,* lo que tiene, por tanto, vigor, y en un sentido secundario lo que está despierto, en estado de *vigilia* o vigilancia. En español, la palabra vigencia se usa sobre todo en lenguaje jurídico: una ley vigente es una ley que está en vigor, que tiene «fuerza de ley», que actualmente obliga; esa misma ley pierde su vigencia cuando ya no tiene esa fuerza o vigor; una ley de las Partidas es una ley, sigue siendo una ley, pero no tiene vigencia, es inválida o muerta. Ortega ha introducido en el uso del término dos innovaciones: la primera es una extensión de él; en lugar de restringirlo a la esfera jurídica, lo emplea en todo su alcance; en segundo lugar, designa con el sustantivo «vigencia» cualquier realidad vigente, en cuanto es vigente; así habla de las vigencias de una época, de las varias clases de vigencias, es decir, de los contenidos vigentes, atendiendo a su condición de tales, y por tanto a su función en la vida colectiva.

Vigencia es, pues, lo que está en vigor, lo que tiene vivacidad, vigor o fuerza; todo aquello que encuentro en mi contorno

social y con lo cual tengo que contar. En este carácter estriba el vigor de las vigencias. Si en mi mundo social existe una realidad respecto a la cual los individuos no tienen que tomar posición, de la cual pueden desentenderse, con la que, en suma, no tienen que contar, no es una vigencia. En la sociedad, por ejemplo, existen individuos y grupos de individuos que son vegetarianos; pero yo no tengo por qué ocuparme de ellos y de su vegetarianismo, no me es forzoso adherir o discrepar, puedo muy bien no pensar en ello, no hacerme cuestión de si el vegetarianismo es conveniente o no; esto significa que no se trata de una vigencia. En cambio, tengo que contar con que otros individuos y otros grupos tienen afición al fútbol: cuando voy a tomar un autobús en día de partido encuentro que no puedo tomarlo, porque ya está ocupado por los que quieren verlo; al abrir un periódico encuentro numerosas páginas dedicadas a ese espectáculo, el oficinista no me atiende porque está ocupado en predecir los resultados de los partidos del domingo, si soy empresario de teatros veo que mi público es disminuído por la afición al fútbol, etc.; es decir, ésta es una vigencia frente a la cual tengo que tomar posición, con la cual tengo que habérmelas de un modo o de otro.

De un modo o de otro, porque el que algo sea vigente no quiere decir que yo tenga que adherir a ello; puedo muy bien discrepar; pero ahí está lo importante: *tengo que discrepar.* Si yo no soy vegetariano, no discrepo del vegetarianismo; simplemente no soy vegetariano, y aquí termina la historia, es decir, en rigor no ha empezado; del fútbol, en cambio, no tengo más remedio que ocuparme, porque, en sí mismo o en sus consecuencias, viene a mí y tengo que hacer algo con él: invitaciones a presenciar el partido, apreturas en los vehículos públicos, ausencia de taxis cuando me hacen falta, distracción del empleado, conversación sobre el tema por parte del peluquero, imágenes de futbolistas que me asaltan al abrir el periódico, y que me encantan o me enojan si tal vez prefiero hallar las de una actriz de cine o un premio Nobel; páginas de prosa que tengo que leer o saltar; términos futbolísticos que irrumpen en el lenguaje. Al discrepar es como mejor compruebo la realidad de la vigencia,

su resistencia, su coacción, a la cual me pliego o que tengo que rechazar *mediante un esfuerzo.*

Esto quiere decir que el auténtico modo de realidad de lo social no es el simple «estar ahí», sino la presión, la coacción, la invitación, la seducción; lo característico de lo social no es el «estar» sin más, sino el *estar actuando.* Por eso es inmejorable la expresión «vigencia»: lo propio de los ingredientes que componen la vida colectiva es su vivacidad, su vigor; pero a la vez hay que subrayar que no son acciones; su vigor se ejercita con su presencia, a veces con su simple inerte resistencia, como el muro que me cierra el paso.

Conviene salir al paso de un equívoco. Al decir que tengo que contar con las vigencias, podría entenderse que ese contar es forzosamente activo, que es un expreso atender a ellas, con conciencia clara. No hay tal. Esa actitud mía sólo se da en dos casos: cuando la vigencia no es *plena* o cuando yo personalmente discrepo de ella. En otros casos, yo cuento con ella en forma pasiva, siendo informado y conformado por ella, comportándome de acuerdo con ella, sometido a su influjo tan imperioso como automático. Así como estoy sujeto a la ley de la gravedad o a la presión atmosférica, estoy sometido a las vigencias. Habitualmente no pienso en la gravedad o en la presión del aire, pero me comporto *contando con ellas:* no dejo el libro en el aire, porque se caería; no pongo sobre mi pie un gran peso, porque lo aplastaría; no me atrevo a transportar un piano, porque pesa demasiado, vuelo en un avión contando con que el aire resiste. Normalmente voy por la calle siguiendo su acera, sin pensar en ello, orientado en mi marcha por su previa estructura. Cuando voy a beber agua cuento con que está fría, sin haber pensado en ello ni un instante, y sólo reparo en su temperatura si por azar está caliente; del mismo modo, cuando en la calle hablo a un transeúnte, cuento con que entenderá la lengua del país, y sólo me hago cuestión de ello si por azar no está sometido a la vigencia general lingüística, que surge expresamente al ser incumplida.

Esto significa que estamos inclusos en un mundo social que no se compone de cosas, sino de ciertas realidades actuantes y,

como veremos en seguida, misteriosas y más extrañas de lo que parece, que ejercen presión activa o pasiva, positiva o negativa, sobre nosotros y con las cuales tenemos que contar, queramos o no, sepámoslo o no. Esta actuación de las vigencias se ejerce según ciertas líneas estructurales, no de un modo informe; pero, vistas las cosas desde el otro lado, lo que llamamos estructura consiste muy principalmente en la disposición, contenido, intensidad y dinamismo de las vigencias. Como siempre, encontramos la imposibilidad de explicar los ingredientes aparte de la estructura, y la estructura sin incluir en ella los ingredientes. Esto revela que las nociones habituales—materia y forma, individuo y especie, elementos y movimiento, etc.—derivadas del pensamiento acerca de cosas son difícilmente aplicables a las realidades humanas, donde a lo sumo pueden «traducirse» analógicamente y con salvedades. Si entendemos a los individuos como «cosas» que están en un «espacio», o bien a la sociedad como una gran cosa «compuesta» de elementos, jamás entenderemos lo que es vida colectiva, y por tanto será inútil intentar penetrar en una estructura social. Necesitamos poner en juego todo lo adquirido hasta ahora para esclarecer en qué consisten las vigencias y, por tanto, de qué está hecho nuestro contorno social.

17. *Límites de las vigencias.*

Las vigencias se ejercen sobre los individuos, son éstos los que tienen que contar con ellas, pero éstas no son nunca de carácter individual. La presión no es el resultado directo de una acción individual, sino que se ejerce desde la sociedad, en todo caso a través de ella. Quiero decir con esto que una imposición de carácter estrictamente individual no es nunca vigente, por ejemplo, la arbitraria decisión de un déspota; a menos que tenga vigencia *social* la creencia de que los caprichos del déspota tienen fuerza de ley, es decir, de que a través de la sociedad le venga a la mera fuerza una peculiar «sanción» que la convierta en vigencia efectiva. Esto es sumamente importante para entender las estructuras del poder y del mando.

Las vigencias se producen, pues, dentro de un área determinada y suponen un ámbito social dentro del cual son vigentes. El «dentro» es una dimensión esencial de toda vigencia. Y correlativamente el «fuera», es decir, la zona en que ya no es vigente. Esto es, a la vigencia le pertenecen ciertos límites, los cuales, a su vez, entran por mucho en la constitución de la vigencia misma. Cuando Pascal escribía: «*Vérité en deça des Pyrénées, erreur au-delà*», formulaba una condición precisa de las vigencias. Y otro tanto se podría decir del tiempo. En el sentido jurídico, donde normalmente se emplea la palabra, una ley es vigente en cierto territorio y desde cierto momento hasta otro en que es abolida, derogada o cae en desuso.

La diferencia esencial está, no obstante, en que las vigencias *sociales* no son promulgadas ni derogadas; por esto sería un error inferir de la condición limitada de las vigencias un carácter «convencional». Las vigencias no son convención, porque no son convenidas, no emergen de una decisión de individuos; acabamos de ver que aun en el caso de que el contenido de una vigencia proceda de una voluntad individual, para que alcance carácter de vigencia necesita interponer otra instancia, rigurosamente colectiva e impersonal, de la cual beneficia la voluntad en cuestión. Cuando el hombre antiguo advirtió la limitación de muchas cosas, su restricción a ciertos tiempos o lugares, las interpretó como convenciones—es la historia del cinismo y, en buena medida, de todo el pensamiento helenístico—; pero esto fué debido a la casi completa ceguera de los antiguos para lo *social;* su interpretación de la sociedad como *pólis,* como comunidad *política,* los hizo entender como *nómos,* convención o ley, todo lo que no es *natural;* es decir, proyectando sobre las realidades sociales los caracteres privativos de las políticas. Aristóteles, con perspicacia que no le suele ser reconocida, se dió cuenta del carácter de lo social, hasta el punto de que le faltó poco para hacer una auténtica sociología; pero justamente las vigencias dominantes le impidieron sacar todo el partido a su intuición, y en definitiva planteó el problema en términos de una *Política,* sin

llevar a buen puerto sus ideas más penetrantes y profundas (1).

Las vigencias no son convenidas, no emanan de la vida individual en cuanto tal; pero tampoco son naturales; son específicamente sociales, y esto quiere decir que son históricas. Pero lo más importante es que la limitación de las vigencias no tiene sólo carácter negativo, en el sentido de que «más allá» de sus límites ya no son vigentes, sino que la vigencia en cuanto tal está constituída por esa limitación positivamente tomada. Las vigencias «vigen» en un ámbito, son presiones ejercidas dentro de un medio cerrado, y estas presiones se ejercitan *desde* los límites y por una *masa* social determinada por ellos. Es decir, los límites están actuando sobre el individuo sometido a una vigencia, y en la medida en que el hombre la conoce, le son presentes oscuramente esos límites. Si se pregunta *quién* ejerce las presiones sociales, quién da su vigor a las vigencias, la pregunta se puede entender de dos maneras: si se quiere decir alguien individual, no tiene ningún sentido, y hay que contestar que *nadie*—es decir, nadie concreto y personal—lo hace; pero si la pregunta inquiere por el *sujeto* de las vigencias, entonces es perfectamente legítima y reclama respuesta precisa. El hombre no siente igualmente la presión que le viene de su familia—«en esta casa no se bebe alcohol»—o la que procede de un círculo amplísimo—tal insulto es intolerable—; una mujer no se siente sometida del mismo modo a la moda que empezó a ser vigente en el otoño que a la milenaria obligación social de esperar la iniciativa amorosa del varón: si acorta intempestivamente su falda o conserva el moño recién cortado en su medio social, tendrá que afrontar las represalias de una «sociedad» de mínimo «espesor» temporal; si decide declararse al hombre de quien se ha enamorado, tendrá que vencer la presión de centenarse de generaciones superpuestas.

No se trata sólo de más o de menos. El *cómo* de presión, es decir, la cualidad de la vigencia, depende en gran parte de sus

(1) Véase mi *Biografía de la Filosofía* (Emecé, Buenos Aires, 1954), cap. II y III, «El sentido de la filosofía de Aristóteles» e «Introducción a la filosofía estoica»; véase también «Marco Aurelio o la exageración» (en *San Anselmo y el insensato*, 2.ª ed. Madrid, 1954.)

límites. Tal vez la presión de la vigencia inveterada es «lenta», y la represalia a su violación se ejecuta tardíamente, mientras que la réplica a la infracción de una vigencia recién constituída es fulminante—por ejemplo, al uso de un saludo político, al empleo de cierta peculiaridad lingüística caída en desprestigio, por parecer grosera o cursi—; y sin embargo, es muy posible que a *la larga* no sea posible faltar a la vieja y tarda vigencia, mientras que la que se refiere al saludo o al modo de hablar se invertirá pocos años después y será sustituída por su contraria: lo primero imperado será poco después prohibido y viceversa.

De la misma manera, los límites actúan sobre lo que podríamos llamar el «punto de aplicación» de la vigencia (cuando se trata de fuerzas y presiones, las imágenes mecánicas son inexcusables, aunque, por supuesto, hay que tomarlas sólo como imágenes). Según desde dónde vienen, las vigencias afectan a una u otra dimensión de la vida individual, a unos u otros grupos sociales, tal vez a todos. Esto significa que no podemos entender el fenómeno de la vigencia si no vemos cuáles son sus diferentes especies y las conexiones que las enlazan entre sí y con la estructura social. En otros términos, se trata de averiguar si las vigencias constituyen un simple conjunto, suma o repertorio, o si se puede hablar en rigor de un *sistema de vigencias* como componente de una sociedad determinada y, por tanto, como condición de una estructura social.

18. *La vigencia general y las fronteras de una sociedad.*

Entiendo por vigencia general aquella que se extiende a una sociedad entera, con la cual tienen que contar, por tanto, todos los individuos que la componen. Pero como antes vimos que una sociedad no es primariamente un conjunto de hombres o un territorio determinado, sino que está definida por ciertas vigencias comunes, nos amenaza un círculo: ¿vamos a definir la generalidad de la vigencia por la sociedad, y la unidad social por el imperio de la vigencia? No parece fácil escapar a esta dificultad. Por otro lado, si elegimos una vigencia, ¿será menester conside-

rar como una sociedad única toda el área dentro de la cual domina? Por ejemplo, ¿formará una sociedad la porción de humanidad donde es vigente que sea el varón el que declare su amor o donde se usa el matrimonio monógamo?

Basta con esta consideración para ver que *una* vigencia no puede definir una sociedad; si es general, tendrá que extenderse a una sociedad íntegra, pero no está excluído que su imperio alcance a sociedades distintas. Hacen falta, por tanto, varias vigencias comunes para que el área de una unidad social quede acotada. ¿Cuántas? Naturalmente, esta pregunta no tiene respuesta; lo importante no es el número—aparte de que aislar numéricamente las vigencias es una operación que puede ser metódicamente necesaria, pero que envuelve un considerable coeficiente de abstracción y esquematización de la realidad—, sino la función e importancia de las vigencias. Una sociedad está definida por la comunidad de ciertas vigencias *básicas,* es decir, que determinan la conducta en sus rasgos generales. Pero el término «conducta» es a su vez muy vago: conducta es tener una familia monógoma o varias amantes, ganar dinero mediante un trabajo retribuído o robar, vestir de cierto modo o andar desnudo, hacer ciencia o metafísica, escribir poemas, tener amigos, conspirar... La conducta que aquí importa es, sin embargo, algo muy preciso: los rasgos de conducta que interesan son los que afectan a la *convivencia;* respecto a ellos, las vigencias tienen que ser comunes dentro de una sociedad, y si no, no hay sociedad, porque la convivencia es difícil o imposible.

Pero hay que advertir dos cosas más. Una de ellas, la más simple, es que no importa que las vigencias sean violadas—siempre que la violación no sea demasiado frecuente—, con tal de que sigan vigentes: el ladrón que infringe la vigencia de que la propiedad se respeta, con su mismo acto—es decir, con el tipo de conducta (ilegal, furtiva, excepcional, etc.) a que lo ajusta—está afirmando la vigencia; el hombre o la mujer que son infieles a su cónyuge, precisamente en la medida en que son *infieles,* en que se comportan como tales, implícitamente «ponen» la vigencia de la fidelidad, condición *sine qua non* para que la

infidelidad como tal sea posible. Por otra parte, las determinaciones que afectan a la convivencia y respecto a las cuales se requiere comunidad de vigencias no son las mismas en todas las sociedades: por ejemplo, en la España de los Austrias era vigente la obligatoriedad de la religión católica, porque no se podía *convivir* con el hereje; en cambio, en los Estados Unidos de hoy la diversidad religiosa no obsta para la convivencia; al contrario, lo vigente es que se puede tener una u otra religión, y el intransigente, el que pretendiese imponer una religión única, faltaría a una vigencia básica y pondría precisamente en crisis la convivencia normal. O sea que eso que llamamos convivencia tiene siempre una figura determinada, que se convive de manera que el «con» afecta a unas u otras dimensiones del vivir. Lo cual prueba que no se puede tomar la vigencia como algo inerte, sino que—como todo lo humano—depende de un proyecto o pretensión, de una figura de vida que se aspira a realizar. No olvidemos que estar vigente significa estar vivo, más aún, «bien vivo», lleno de vigor; yo encuentro—a primera vista pasivamente—las vigencias de mi contorno, tropiezo con ellas como con una cordillera, pero si me pregunto *por qué* son vigentes, la explicación sólo podré encontrarla en su génesis dentro de cierta pretensión o proyecto de vida colectiva; y no sólo esto, sino que su actual vigencia, es decir, el hecho de que estén *todavía* vigentes, se funda en la perduración de ese proyecto o en la existencia de otro que en esa dimensión es coincidente con él.

El primer intento de precisar lo que significa la expresión «vigencia general» descarta, pues, la hipótesis de que las vigencias se den en simple repertorio o conjunto; su carácter de tales reclama una serie de relaciones de *vivificación*—la forma más profunda y rigurosa de «fundamentación», pues es la fundamentación no meramente lógica, sino real—que emanan de la estructura concreta de la vida humana; y como ésta es sistemática (1), las vigencias existen de hecho en la forma de un sis-

(1) Tema central de la metafísica de Ortega: cf. *Historia como sistema*. Véase también mi *Introducción a la Filosofía*, sobre todo el capítulo VI, «La estructura de la vida humana».

tema coherente, se entiende, vitalmente coherente, lo cual muchas veces implica la incoherencia lógica, por ejemplo desde el punto de vista de la «irracionalidad» de los usos.

Una trama, pues, de vigencias básicas coincidentes constituye una sociedad; el área determinada por esa coincidencia marca su extensión; las fronteras de una sociedad quedan trazadas por el imperio de un sistema de vigencias comunes; la zona de validez de algunas de éstas se extiende más allá de dichas fronteras; a veces no es sólo una, sino varias—pero no las suficientes para determinar una unidad de convivencia real—las que se extravasan de la sociedad efectiva e imperan fuera de sus límites; esto quiere decir que las fronteras no son rígidas y estrictamente lineales, sino que hay cierta labilidad y que, sobre todo, se superponen a la sociedad *sensu stricto* otras que constituyen unidades abstractas y más tenues.

Si tomamos una sociedad inequívoca—por ejemplo, una nación europea—, veremos cómo hay dentro de ella una comunidad de vigencias básicas; pero advertiremos también que muchas de ellas no son privativas de España o Francia o Alemania, sino comunes a varias o todas las naciones de Europa, tal vez también a varios o todos los países americanos, probablemente unas a unos grupos y otras a grupos distintos, en diversas configuraciones. Esto prueba que existen, además de las sociedades nacionales, otras más amplias y menos compactas, cuyas fronteras pueden reconocerse y delimitarse estudiando el área de vigor de las vigencias. Si imaginamos un mapa y simbolizamos en él mediante un rayado distinto cada vigencia, la superposición de éstas irá haciendo más o menos «tupido» el rayado de cada porción de territorio. Obtendríamos así una imagen plástica e intuitiva de lo que podríamos llamar la «densidad» o «consistencia» de las diversas sociedades. Una cartografía social—*sit venia verbo*—es perfectamente posible, aunque no es menester encarecer sus dificultades; éstas, sin embargo, no han sido nunca una objeción para la ciencia, y no veo por qué han de serlo en las ciencias de lo humano, para las que algunos parecen exigir que sean «fáciles».

El decidir, pues, si ciertos grupos humanos pertenecen o no a la misma sociedad sólo puede hacerse con una aplicación a fondo de la idea de vigencia y una determinación rigurosa del estado de ellas en cada caso concreto. (Imagínese, dicho sea de paso, si las relaciones internacionales y las disciplinas teóricas que intentan facilitarlas podrían aprovechar este punto de vista; y recuérdese qué lejos están hoy por hoy de plantear así los problemas.) Pero surge una cuestión de distinto signo: junto a las vigencias que se extravasan de una sociedad efectiva y se extienden por otras más «tenues», hay otras que no son vigentes en una sociedad *entera,* sino sólo en cierta fracción de ella. ¿Son o no vigencias? Si lo son, ¿cuáles son sus caracteres? Y, en tercer lugar, ¿cómo se articulan entre sí y con las llamadas vigencias generales?

19. El concepto de vigencia parcial.

El caso más sencillo es el de las sociedades que he llamado «insertivas», por ejemplo las regionales. Hay sin duda vigencias particulares andaluzas, catalanas o navarras, que no se extienden a la sociedad nacional entera. Se podría pensar que ocurre con ellas como con las vigencias españolas, alemanas o italianas frente a las europeas; pero no es exactamente así, por dos razones: las sociedades regionales son sentidas como «insuficientes»; además, se las vive como «abiertas». Con estas dos expresiones quiero decir: que el hombre de una región cualquiera sabe desde luego que la mayor parte de las vigencias que ejercen presión sobre él no son privativas de su región y que no vienen de ella—a diferencia del miembro de una nación, que toma todas sus vigencias como nacionales y *luego* descubre (con sorpresa casi siempre, y si es que lo descubre) que «sus» vigencias son vigentes más allá de la raya fronteriza—; y en segundo lugar, que su región está penetrada de modo normal y no excepcional por hombres que proceden de otras y que, por tanto, no están sujetos a las mismas vigencias, y él mismo tiene que entrar en contacto frecuente con otras regiones. Nuestra lengua distingue agudamente entre «extranjero»—que no pertenece a la misma

sociedad *total*—y «forastero»—ajeno a la sociedad restringida y *parcial*—.

Hay un fenómeno inequívoco que descubre la creencia en que se está respecto a la pertenencia de un hombre a la sociedad propia: la irritación o indignación que provoca la infracción por su parte de los usos vigentes en nuestra unidad social. Si un vecino nuestro aparece con pendientes en las orejas, suscita una indignación vivísima e inmediatas represalias sociales; pero contemplamos con absoluta apacibilidad los mismos aros en las orejas de un papúa. Más aún, si nos dicen que ese papúa come carne humana—cosa más grave, ciertamente, que el inofensivo uso de unos zarcillos—, esto nos podrá parecer atroz, pero no nos «irrita», no nos «indigna»; tal vez nos repugne o nos horrorice, cosas bien distintas. Hace aún pocos años irritaba a muchas gentes en España ver fumar a una mujer—todavía el fenómeno persiste en ciertos medios, y sobre ello volveré más adelante—; ahora bien, esa irritación se aplacaba automáticamente si se caía en la cuenta de que era extranjera. Entonces quedaba excluída de la vigencia prohibitiva y, por tanto, su conducta se convertía en aceptable. La creciente irritación que producen en muchos países los usos de los extranjeros, justamente en la época en que son mucho más familiares por la constante presencia en todas partes de gentes de distinta nacionalidad, no prueba sino que son sentidos como mucho menos «extranjeros», como pertenecientes a una sociedad común, y por tanto sometidos a un sistema de vigencias coincidentes. Esto ocurría entre europeos hace ya algunos años; en estos últimos, esta actitud se ha extendido a los americanos: es porque han sido «adoptados», porque lejos de pensar que lo que hacen es «cosa suya», los europeos empiezan a sentirlos como miembros de la misma «sociedad»: en esa irritación—a veces tan irritante—va incluída, entre otras cosas de muy diverso origen, la afirmación real del Occidente como unidad social.

Pero el caso de la parcialidad «territorial» de una vigencia es, como decía antes, el más sencillo; las cosas son menos claras cuando se trata de que una vigencia sólo lo es en una fracción no

geográfica de una sociedad total. Estas vigencias fragmentarias o parciales corresponden a las diversas formas de organización de los ingredientes que componen una sociedad, y condicionan su estructura más fina, su articulación concreta. Al llegar aquí entramos en matices delicados, que nos obligan a proceder con suma pulcritud, y por tanto a introducir inevitables distinciones.

La primera, aparentemente sutil, es decisiva: hay dos modos de *contar con* una vigencia, el plenario, que consiste en *estar sometido* a ella, y uno secundario, pero sumamente importante, que es *conocerla,* tener noticia de ella, saber, por tanto, que *otros* miembros de la sociedad tienen que acatarla. Un ejemplo lo aclarará. Las vigencias de contenido específicamente femenino o masculino no obligan, claro está, más que a las mujeres o a los hombres, y el sexo contrario está respectivamente exento de su presión; pero la mayor parte de esas vigencias *restringidas* son *notorias* o públicas, es decir, los hombres saben que las mujeres están sujetas a ellas, y por tanto la presión que ejercen sobre la mitad femenina de la sociedad cuenta con la «fuerza» de las dos mitades, si bien no del mismo modo ni en el mismo grado, como cuando se trata de una vigencia genérica y sin distinción sexual. Consideremos, en cambio, una vigencia restringida y además sólo notoria para uno de los dos sexos: su presión sólo «viene» del sexo a que afecta; su esfera de aplicación o dominio coincide con el «dentro» en que su presión se origina. Hay, por ejemplo, ciertas vigencias que regulan el lenguaje: temas de que «se puede hablar», giros, vocabulario, incluso entonaciones y gestos expresivos; aparte de los usos generales de un ámbito lingüístico, el modo de hablar de las mujeres y de los hombres está regulado por usos peculiares: la mujer puede usar un cupo de diminutivos que no se concede al varón, su repertorio de adjetivos no es exactamente el mismo, no puede servirse siempre de las mismas imágenes o expresiones, etc.; pero la cosa no termina aquí, en estas vigencias privativas *conocidas de todos* y que se refieren al uso varonil o femenil del lenguaje común: hay además la conversación de «hombres solos» o «mujeres solas», donde imperan otros usos bien distintos, conocidos sólo del sexo

interesado; es un caso de especial pureza, precisamente porque excluye formalmente la intervención del sexo opuesto: los hombres no saben lo que hablan las mujeres *solas,* porque si el hombre está presente ya no hablan así; y sólo se penetra en el modo de hablar del otro sexo en su aislamiento mediante recursos excepcionales: «traición» de un miembro que lo revela—indirecta e interpretativamente, dicho sea de paso—, infiltración o «espionaje», etc. Y esto, que en nuestras sociedades tiene un alcance muy limitado, en otras ha sido o es una realidad enérgica y de suma importancia (1).

Vistas en su detalle, las cosas son aún más complejas. Consideremos una fracción social cualquiera, una clase social—la aristocracia, por ejemplo—o un grupo profesional—los sacerdotes o los militares, para buscarlos fuertemente definidos—. Las vigencias particulares y privativas de estas fraciones son de dos tipos: unas, estrictamente internas, son las que se ejercen sobre cada individuo dentro de su grupo; para tomar un ejemplo trivial y especialmente claro, el saludo militar que obliga a los miembros del ejército en cuanto tales y unos respecto de otros; pero como el modo normal de vivir cada grupo o fracción de la sociedad es la convivencia con el resto de ella, la interacción con las demás fracciones que la componen, hay otro tipo de vigencias particulares pero que pudiéramos llamar externas o de relación, y que son las que afectan a los miembros de un grupo en cuanto éste se afirma como tal entre los demás; por ejemplo, los usos que regulan el trato de los sacerdotes con las mujeres, la figura que el militar tiene que presentar a los civiles, los modos de comportamiento del aristócrata cuando no está en el «gran mundo», sino en el mundo, es decir, en la sociedad general. Pocas cosas tienen más importancia que esto. De la salud de estas relaciones, esto es, del acierto y vigor de las vigencias correspondientes, depende en gran parte la convivencia, el equilibrio, el

(1) Dos ejmplos teatrales recientes e interesantes son *The Women,* de CLARE BOOTH LUCE, y *La casa de Bernarda Alba,* de FEDERICO GARCÍA LORCA.

funcionamiento recto de un país. La quiebra de las vigencias «internas» de un grupo lo desmoraliza o degenera, le hace perder personalidad y, por tanto, priva a la sociedad de su función específica y la desarticula: es, por ejemplo, el fenómeno de la dimisión de las aristocracias. Pero, a la inversa, la proyección automática sobre la sociedad total de las vigencias «internas», en lugar de sustituirlas por las de relación, rompe la estructura de la sociedad, hace que unos grupos invadan el campo de los otros, que impongan a éstos formas y estilos que no les pertenecen, o bien se recluyan en sí mismos y se aislen en la insolidaridad. Casi todos los «ismos» sociales—militarismo, clericalismo, obrerismo, plebeyismo, funcionarismo, etc.—son consecuencias de esta extravasación de las vigencias «internas» a la vida colectiva *sensu stricto;* y la respuesta—los «anti-ismos» correspondientes—suele consistir en la negación, no de la indebida extravasación, sino de las vigencias internas mismas, por tanto de la legítima peculiaridad del grupo. Estudiadas desde este punto de vista adquieren singular relieve las discordias sociales europeas, sobre todo desde el siglo XVIII, en que se rompe un viejísimo sistema de vigencias ajustadas en muchos siglos de fricciones y luchas. La época que aquí nos interesa, la transición del antiguo régimen a nuestro tiempo, fué la crisis de ese ajuste y requirió la invención de nuevas formas y nuevas relaciones; y precisamente en España, como veremos más adelante con minuciosidad, hubo una constante ruptura del equilibrio en los dos sentidos, y por consiguiente una desarticulación social que hoy mismo resulta bien visible.

Porque lo más grave, para terminar, es que las vigencias parciales no son sólo fragmentarias, privativas de ciertas zonas de la sociedad, sino que además incluyen—no forzosamente, pero sí con frecuencia—un carácter polémico: unos grupos se afirman al lado de los otros, pero también frente a otros; y, sobre todo, el hombre individual que pertenece a uno de ellos pertenece acaso también a otro distinto—puede acontecer a un aristócrata ser militar o financiero, a un sacerdote ser intelec-

tual—, y desde luego forma parte, y esto radicalmente, de la sociedad total. ¿Cómo se articulan estas diversas dimensiones de la vida colectiva?

20. *Las diversas dimensiones de la sociedad y la pugna de las vigencias.*

El caso extremo de vigencia parcial lo encontraríamos en una sociedad de castas: cada una de ellas está sometida a ciertas vigencias que no sólo son privativas de ella, sino además exclusivas; quiero decir que no sólo no obligan a las demás, sino que les están vedadas; cada casta tiene que sujetarse a una conducta determinada, que está prohibida a las restantes. La vigencia tiene, pues, dos caras: es a un tiempo afirmativa y negativa, imperativa y prohibitiva; define una frontera social, hacia adentro y hacia afuera. Cuando las cosas pasan así, no hay pugna entre vigencias; la habrá entre los grupos, si se quiere, pero cada uno con sus vigencias intransferibles. Esta situación se conserva hasta cierto punto en otros tipos de sociedades cuando la articulación de los estamentos o clases es muy acusada y cada uno de ellos descansa en sí mismo: patricios y plebeyos, nobles y villanos, acaso todavía «usías» y «majos»; en forma distinta, cuando están claras las relaciones entre varones y mujeres, cuando no hay cuestión acerca de cuáles son las vigencias humanas genéricas y las particulares masculinas o femeninas. No se piense que esta distinción de fracciones sociales implica forzosamente separación; puede darse una convivencia muy próxima, pero de manera que cada individuo queda automática e inequívocamente referido a su sistema de vigencias peculiares.

Las cosas cambian cuando la pertenencia de cada individuo a varias fraciones es frecuente o cuando los límites entre ellas empiezan a hacerse borrosos. Esto último ocurre, y no por azar, sino por razones intrínsecas, con las clases sociales desde hace siglo y medio, pero la cosa es tan importante que requiere ser tratada aparte más adelante. Tomemos algunos ejemplos de menor volumen y que resulten por su sencillez más claros. Con-

sideremos tres: los militares, los eclesiásticos y las mujeres, y veamos cómo se puede alterar respecto de ellos el esquema general de las vigencias.

Ser militar puede significar una «condición» o sólo una «profesión». Si es lo primero, constituye un grupo social definido, determinado por un sistema de vigencias suficientemente «tupido» para delimitarlo claramente de lo civil o de lo eclesiástico. La pertenencia al grupo militar envuelve, pues, casi todas las zonas de la persona, pues las que no entran directamente en juego quedan afectadas y matizadas por esa pertenencia. No se olvide que durante siglos el seguir la carrera de las armas venía casi absolutamente predeterminado por una situación social—por ejemplo, la nobleza de sangre, en ocasiones la condición de segundón, después y como forma transitoria una tradición familiar—y no era una simple decisión privada del individuo. Las armas eran, pues, un mundo parcial y acotado, con funciones muy claras y con un repertorio de derechos y obligaciones, de modos de conducta exigidos y autorizados, de vigencias, en suma, que lo constituían. Si el ser militar, por el contrario, no es más que una «profesión» que *cualquier individuo elige*—las tres palabras son esenciales—, entonces no califica primariamente al hombre. Este viene definido primero por toda una serie de dimensiones: país, sexo, edad, nivel social, etc., y al lado de estas determinaciones y de las vigencias fuertes correspondientes se encuentran las más tenues profesionales. Un hombre es militar como podía ser ingeniero, profesor, mecánico, albañil, abogado, médico, comerciante. Este es el caso en los países anglosajones, donde, por eso mismo, el ejercicio de la profesión militar se abandona con suma facilidad, por ejemplo cuando termina una guerra, para volver a sumirse en la vida civil, con otra profesión que se considera más interesante, adecuada o remuneradora en tiempo de paz. Y el militar estrictamente profesional tiene conciencia de su dedicación íntegra y absorbente a una profesión entre otras, como el hombre de empresa, el profesor *full time* o el investigador. En este caso, el ser militar influye mínimamente en el repertorio de las vigencias; éstas son genéricas, por

tanto civiles, y sólo marginalmente hay que agregar las privativas de cada profesión, y por tanto de la militar. Las cosas se complican cuando la situación no es ninguna de las dos antes descritas. En el primer caso, el militar hace en principio sólo ciertas cosas, propias de su condición, y está sujeto a su estatuto. En el segundo, hace más o menos lo que todo el mundo y no tiene ningún carácter excepcional y aparte. Pero puede ocurrir que, por no tener un repertorio suficiente de actividades, intereses y formas de conducta específicamente militares, salga de su mundo parcial y actúe en la sociedad general; pero no, como en el segundo caso, en cuanto ciudadano, es decir, en cuanto miembro de esa sociedad general, sino *como militar,* diríamos fuera del cuerpo armado pero sin quitarse el uniforme. Imaginemos que un militar escribe; puede ocurrir que escriba como militar, de temas militares, en función de sus conocimientos o experiencias; o bien que, deponiendo momentáneamente su condición militar, se divierta o descanse de ella en una actividad literaria *(Ocios de un soldado* es un viejo título, no recuerdo de qué autor); también puede suceder que el militar de profesión, al margen de ella, tenga otra, la de escritor, y en cuanto la ejerce funciona como un escritor cualquiera, sometido a las vigencias que la actividad misma impone y a las del gremio literario. Hasta aquí, todo es claro; resulta menos cuando el militar pretenda escribir—y no de asuntos militares, sino científicos, políticos, filosóficos, literarios—desde su milicia, apoyándose en ella, proyectando sobre su nueva actividad esa condición y las vigencias que le son propias; en este caso se produce una interferencia entre dos órdenes de vigencias distintos, y sobreviene al menos una confusión. Otro tanto podría decirse de la vertiente política, de la conducta en sociedad, etc. En la España romántica no se puede entender una palabra si no se está atento a este tipo de fenómenos, que habrá que examinar en su concreción histórica.

Si pasamos a las vigencias del grupo eclesiástico, las cosas son aún más agudas. Baste con señalar las diferencias respecto al caso anterior. El sacerdocio no puede ser sólo profesión; es una condición inalienable—me refiero aquí, por supuesto, al sacer-

docio cristiano, único que interesa en las sociedades que se trata de estudiar—, pero libremente elegida por un individuo cualquiera, es decir, perteneciente a cualquier estrato social. (El doble hecho de que el clero se reclute en ciertas épocas preferentemente en uno de ellos y de que la decisión—al menos inicial—suela proceder de la familia, dada la extremada juventud, la niñez mejor dicho, de muchos seminaristas, matiza decisivamente la función sociológica del clero y su proyección sobre la vida colectiva.) En segundo lugar, desde el punto de vista social hay una distinción esencial entre los religiosos, que en principio constituyen un grupo aparte, muchos veces definido por una literal clausura, es decir, un «mundo cerrado», y el clero secular, esto es, que está en el mundo. En este caso, que es el que aquí interesa—si el otro grupo queda implicado es justamente en la medida en que se extravasa de su condición y, por tanto, se asimila a éste—, la peculiaridad de la condición eclesiástica no desemboca, sino excepcionalmente, en la constitución de un *grupo* eclesiástico, sino en la convivencia diferenciada del sacerdote con los seglares. No se hacen, en efecto, grupos de pastores—su reunión es momentánea y debida a causas excepcionales: «reunión de rabadanes, oveja muerta», dice un refrán español—, sino que cada pastor forma grupo con sus ovejas, y asume con ellas una función muy precisa, naturalmente pastoral. En esta forma normal de sacerdocio, las vigencias «internas» están esencialmente ligadas a las «de relación», puesto que son éstas las que constituyen y regulan la función o *ministerio* sacerdotal; quiero decir con esto que la diversidad de las vigencias no significa pugna entre ellas, sino al contrario, condiciona y define la convivencia del sacerdote con sus fieles. La dificultad sobreviene cuando el sacerdote asume funciones de cualquier orden, análogas a las que desempeñan los seglares—intelectuales, educativas, políticas, económicas, artísticas, literarias, de trabajo o relación social—, pero no al margen y aparte de su condición, sino desde ella. Esto se ha advertido, por ejemplo, en el caso de los *prêtres-ouvriers* franceses, pero sólo por tratarse de un fenómeno insólito; la asociación de la condición sacerdotal con el ejercicio de otros menesteres o

ministerios no sorprende porque es habitual, pero plantea el mismo problema: la interferencia de dos áreas de vigencias distintas. Piénsese en un detalle sumamente revelador: la «cotización» intelectual de los eclesiásticos dentro de una sociedad y sus dificultades, la constante oscilación entre lo que podríamos llamar—*sit venia verbo*—el «mercado libre» o los mercados particulares. Adviértase que esto último ha sido normal, y tiene una tradición multisecular; hasta el punto de que, después de haber sido la vida intelectual «clerical» o mester de clerecía, surgieron marginalmente las «letras humanas» o «humanidades», mercado particular de los escritores o pensadores laicos; cuando la secularización de la cultura europea hizo que ésta fuera en su mayor parte profana y estuviera regida por vigencias «civiles», siempre quedó el dominio de las «ciencias eclesiásticas» como ámbito autónomo y mercado particular; lo grave, lo que plantea un problema de vigencias—y por tanto de convivencia—es lo que podríamos llamar una transferencia de cotizaciones: en lugar de existir una general en el mercado abierto, o bien una privada en el parcial, se obtiene una cotización en éste y se traslada o proyecta su *resultado* sobre el mercado total de la sociedad íntegra. (El que fenómenos análogos se produzcan hoy en la vida económica, de donde está tomada esta imagen, es particularmente revelador de una situación *social,* de la cual sólo son aspectos lo intelectual y lo económico.)

Consideremos, finalmente, el sistema de vigencias que afectan a la porción femenina de una sociedad. Las mujeres están sometidas normalmente a tres núcleos de vigencias: las generales o «humanas» que imperan en esa sociedad; las «internas» o privativas de la convivencia femenina; las «de relación», que regulan su trato con los varones. En muchas formas sociales, no hay el menor equívoco; en algunas se producen alteraciones—en general, transiciones de una situación a otra—que ocasionan una pugna de vigencias. Ocurre, en efecto, que se desplaza la frontera entre las vigencias «humanas» y las «femeninas»; en el capítulo I de mi *Introducción a la Filosofía* insistí en el hecho capital que marca la nueva condición de las mujeres en Europa:

a la vigencia de que una mujer no puede hacer más que aquello sobre lo que recae acuerdo social expreso *está sucediendo* la vigencia—hasta ahora sólo «masculina»—de que se puede hacer todo aquello sobre lo cual no hay veto social expreso. Es decir, mientras antes no podía hacer la mujer más que un repertorio de cosas definidas, para las cuales estaba «autorizada», pronto va a poder hacer *cualquier cosa,* con tal de que no esté concretamente prohibida. Pero esta situación, a la cual inequívocamente se va, no es todavía presente, al menos en muchas sociedades, y lo que ocurre en ellas es la ampliación a muchas posibilidades de las mujeres del estatuto de «vigencias humanas». Y esto, a su vez, no ocurre simultáneamente ni en igual medida en todos los estratos de una sociedad. Durante varios siglos, para citar un ejemplo minúsculo pero significativo, la vigencia ha impuesto que fumar sea una posibilidad exclusivamente masculina—un hecho, sea dicho de paso, sobremanera curioso—; en este siglo, esta costumbre ha sido «neutralizada», y una mujer puede fumar sin atraer sobre sí represalias sociales; pero, como esto no ha ocurrido de un modo súbito y general, cuando era ya vigente en las grandes ciudades o en las clases superiores, no lo era aún en las poblaciones pequeñas o en los demás estratos de la sociedad; y una mujer que fuma naturalmente un cigarrillo en su ambiente habitual, tropieza con la vigencia opuesta cuando está en presencia de otras porciones de la sociedad, en una ciudad provinciana o en un medio campesino: valga como ejemplo mínimo de pugna de vigencias entre diversos núcleos sociales. Las posibilidades de trabajo, el trato social, el viajar, la capacidad de iniciativa—esto sobre todo—, son otros tantos puntos en que se manifiesta la misma situación.

No hay que advertir que en toda «pugna de vigencias» lo decisivo es el *vigor* que éstas tengan, porque es precisamente lo que *decide* o zanja la pugna; pero hay que considerar todavía un aspecto aparentemente paradójico de las vigencias y que puede fácilmente inducir a error; me refiero al tema de la discrepancia como factor social.

21. La discrepancia como ingrediente social.

Hay que distinguir varias dimensiones del fenómeno general de la discrepancia, cuya confusión oscurece enormemente los hechos sociales. Ortega ha mostrado con la mayor eficacia y energía (1) que los hombres son a la vez sociables e insociables, que están llenos de impulsos antisociales, que la sociedad tomada como algo puramente positivo es una utopía, y que la realidad efectiva de la convivencia humana es la lucha sociedad-disociación. Sobre esto tendré que volver más adelante y con mayor insistencia, porque se trata de un hecho del mayor volumen y que explica todo un lado de la estructura de cualquier sociedad. En este momento me basta, sin embargo, con apuntarlo para recordar que la sociedad no significa, ni mucho menos, unanimidad, sino que está hecha de discrepancia también, y por tanto es siempre problemática e insegura, y su existencia consiste en estar haciéndola y defendiéndola.

Pero hay otros estratos de la discrepancia, que son los que en este contexto hay que tener en cuenta. Las vigencias ejercen una presión sobre los individuos, en el sentido de que éstos tienen que contar con ellas, tienen que tomar posición frente a ellas. Pero esto no significa adhesión, ni siquiera aceptación, ni aun sumisión. Ante las vigencias se pueden tomar muy diversas actitudes, una de ellas, por supuesto, discrepar. Lo que caracteriza a las vigencias no es que exijan la sumisión, sino que si no se acatan *hay que discrepar;* yo no uso túnica ni practico las abluciones coránicas, pero eso no envuelve discrepancia, porque ninguno de ambos usos es vigente en la sociedad en que vivo; pero si decido no vestirme de luto, no me basta con simplemente seguir vistiendo de color cuando ha muerto una persona de la familia, sino que tengo que ejercer una cierta violencia, tengo que ejecutar un acto positivo y que supone esfuerzo para vencer una resistencia impersonal y colectiva; en suma, tengo que discrepar. La discrepancia es, por consiguiente, uno de los modos

(1) *Del Imperio romano. O. C.,* VI, p. 71-75.

posibles de comportamiento frente a las vigencias, es uno de los aspectos de su función social. Más aún, si no hubiese discrepancia sería difícil caer en la cuenta de que hay vigencias; éstas se hacen sentir cuando la reacción del individuo no es dócil, sino rebelde, cuando la discrepancia pone a prueba y descubre a un tiempo el vigor de las vigencias.

La cosa no termina aquí; hay un tercer aspecto de la discrepancia, más sutil y, por tanto, más fácil de pasar por alto: es lo que llamaría la vigencia polémica de contenidos no vigentes. Me explicaré. Nadie pensará que sean vigentes las opiniones, conductas y atuendos de los grupos «surrealistas» de París, o «existencialistas» en estos años últimos; al contrario, su gracia estriba precisamente en no ser vigentes, en oponerse a las vigencias. ¿Es un caso de simple discrepancia? ¿Es lo mismo ser «existencialista» del café de Flore que omitir el luto, ser partidario del rearme alemán, usar sombrero hongo, preferir las obras de Dumas a las de Gide? Mientras en estos casos se trata de una mera discrepancia individual de ciertas vigencias dominantes, la cual no tiene ninguna vigencia, sí la tiene la existencia de *grupos discrepantes* dentro de la sociedad. Es decir, no son vigentes los *contenidos*—cierta manera de pintar o de entender la poesía, usar barba, no maquillarse, pensar que todo lo que existe está de más, etc.—, pero sí el hecho de afirmarlos polémicamente frente al sistema general de las vigencias imperantes. Lo cual equivale a decir que *una de éstas* es que sean desafiadas, infringidas, negadas, con ciertos ritos y fórmulas, por ejemplo, con publicidad, con novedad, con sujeción a la moda—una vigencia—y a ciertas normas estéticas—vigentes también—.

Cuando la sociedad es muy firme y estable, esto es, cuando las vigencias son sólidas y tienen pleno vigor, la discrepancia polémica de este tipo no sólo es tolerada sino exigida, impuesta por la vigencia particular que reclama su eventual infracción. En cambio, las sociedades débiles, disociadas o en discordia, ni piden ni aceptan esos contenidos discrepantes. Un buen termómetro para juzgar de la estabilidad de una sociedad es la *normalidad* de este tipo de fenómenos. Los excéntricos de la Ingla-

terra victoriana, el mundo de Hollywood en los Estados Unidos, los fenómenos análogos que han ido jalonando la vida francesa entre el XVIII y el XIX son buenos ejemplos. Cuando las sociedades no tienen suficiente salud y elasticidad—bastante *vigor*, en suma—, pueden ocurrir dos cosas: cuando el aparato estatal es enérgico o, al menos, hace figura de tal, el lujo de la discrepancia polémica es suprimido por la violencia o asfixiado; cuando no es así, esos fenómenos de discrepancia surgen, pero «no tienen gracia», no resultan divertidos ni tonificantes precisamente porque, al no haber una sociedad fuerte, al no tener efectivo vigor las vigencias, tampoco lo tiene el deporte de discrepar de ellas; cuando más o menos se puede hacer «cualquier cosa», tanto da hacer una u otra: el frontón blando no rechaza elásticamente las pelotas que se le arrojan, y así, claro está, no hay juego posible.

22. *Vigencia implícita y vigencia explícita.*

La discrepancia, decía antes, descubre y revela las vigencias; cuando no se discrepa, acaso no se sabe que determinado contenido es vigente; esto muestra que las vigencias se hacen sentir de dos formas: explícitamente unas, implícitamente otras. En el primer caso el individuo sabe que está sometido a una vigencia concreta, y esto es justamente lo más importante: que es concreta; existe como una unidad numéricamente distinta de otras, está formulada o, al menos, es fácilmente formulable, ejerce su imperio apoyándolo—con más o menos claridad—en alguna razón. Esto quiere decir que impera menos que las otras vigencias: cuando se dan razones, el imperio no es absoluto; la justificación corrobora, sin duda, una vigencia, pero desde fuera; es, una vez más, el arbotante que se apoya en un contrafuerte exterior. Piénsese en el caso plenario de las vigencias explícitas: las leyes vigentes. No es ninguna casualidad que ese sea el uso normal de las palabras vigencia y vigente, antes de que Ortega dilatara el área semántica de ellas hasta hacerles dar todo lo que llevan dentro: la vigencia de la ley es vigencia explícita, la ley es promulgada, presentada como tal, «puesta en vigor» por un

poder concreto; esto quiere decir que la ley por sí misma no tiene vigor ninguno, que necesita que éste le venga dado desde fuera. Lo que se llaman «leyes no escritas»—las más importantes, como sabía muy bien Aristóteles (1)—, en rigor no son leyes; es decir, aparecen como leyes cuando se cae en la cuenta de que estaban vigentes sin saberlo nadie, sin haber sido promulgadas; el derecho consuetudinario no tiene carácter de «ley» más que cuando es reconocido como tal, o sea cuando deja de actuar consuetudinariamente y es de algún modo «promulgado», cuando le sobreviene un nuevo carácter de vigencia explícita que originariamente no tenía.

Las vigencias más fuertes, sólidas y profundas no se presentan como tales, no se anuncian ni enuncian; por eso no tiene sentido casi nunca «enumerarlas», no son catalogables, salvo en dos casos: retrospectivamente, es decir, cuando ya no son vigentes y por eso se pueden rastrear sus huellas, o desde un punto de vista analítico, quiero decir previa una actitud teórica que deja en suspenso su carácter vigente y correlativamente en situación «exenta» al observador. Baste con recordar que las vigencias negativas no suelen consistir en prohibiciones formales, sino en una presión que regula la conducta automáticamente, sin especial reflexión ni, por tanto, conciencia explícita de ella.

La presión de las vigencias implícitas, las más importantes y más puras, esto es, aquellas en que se manifiesta sin mezcla el fenómeno de la vigencia, es una presión difusa—a diferencia de la constricción de la ley, por ejemplo, o del mandamiento religioso o el principio moral *como tales*—; pero que sea difusa no quiere decir que sea *vaga;* no lo es en modo alguno, porque esa presión se ejerce según ciertas líneas de fuerza que determinan una figura y un esquema de conducta. No de otro modo la presión de las aguas o del aire en movimiento decide la trayectoria de un móvil sobre el cual se ejerce.

(1) *Política,* III, 16, 1287 b 5-8: «Las leyes consuetudinarias son más importantes y versan sobre cosas más importantes que las escritas, de modo que aun cuando el hombre que gobierna sea más seguro que las leyes escritas, no lo es más que las consuetudinarias.»

La cosa resulta aún más clara si se repara en que, en las vigencias explícitas que acabo de nombrar, hay que distinguir la fuerza imperativa de cada contenido—ley, mandamiento o precepto—de la vigencia genérica y casi siempre implícita que los sostiene: el respeto a la ley, la reverencia a la voluntad divina, el acatamiento del orden moral. Más adelante veremos la repercusión que esto tiene en una clase de vigencias que, por tener un contenido «ideológico» o «intelectual», quedan más directamente afectadas por el equilibrio entre la implicitud y la explicitud: las creencias; hasta el punto de que la dinámica de éstas consisten en buena parte en el grado de explicitud que en cada momento tienen.

Este carácter explica la dificultad de la investigación de las vigencias y el hecho de que sean escasamente conocidas. Sólo pueden determinarse partiendo de la vida efectiva, es decir, de los esquemas reales de conducta, los cuales permiten descubrir, mediante un análisis de sus «trayectorias», las fuerzas actuantes que las han producido. Este análisis es cualquier cosa menos fácil y no debe sorprendernos que sus resultados defrauden, a menos que se lleve a cabo de un modo riguroso y con un método adecuado. Por fortuna, hay casos más sencillos que la investigación de las vigencias actuales; en el pretérito han actuado sistemas de vigencias, por lo general implícitas, pero que, vistas desde el presente acusan su perfil. ¿Cómo? Porque se han originado y han cesado. Si yo comparo diversas situaciones, descubro que en cierta fecha empieza a actuar sobre los hombres una fuerza nueva que antes no tenía vigor y que, aunque no visible para ellos, lo es para el espectador que contempla a la vez dos situaciones caracterizadas respectivamente por su ausencia y su presencia. De un modo análogo, cuando una vigencia se debilita—pierde vigor—y finalmente se extingue, la situación queda alterada y la modificación revela que ha dejado de actuar. Una vez más encontramos, y ahora por distinto camino, la imposibilidad de estudiar una situación única, porque sus elementos operativos sólo se manifiestan justamente a la transición de una situación a otra—y por supuesto, dada la imbricación de sus ele-

mentos, las dos situaciones entre las que se transita son transitorias a su vez, consisten en transición—.

Con esta consideración hemos tocado un aspecto nuevo de las vigencias. Hasta ahora las habíamos tomado como ciertas realidades o fuerzas—vigores—, definidas por cualidad o contenido, área, intensidad, dirección, sentido positivo o negativo; pero esta manera de verlas era todavía abstracta; esas fuerzas tienen un punto de aplicación concreto, que son los individuos a quienes afectan; sólo en cuanto se ejerce sobre hombres individuales precisos es concreta una vigencia. Y pertenece a la realidad de éstas el modo de habérselas con ellas los hombres; su funcionamiento consiste en su acción, completada por la reacción individual que suscitan. La explicitud o implicitud de las vigencias es una vertiente que está referida, no a su vigor intrínseco, sino a su modo de ejercitarse—por lo pronto, de presentarse o no presentarse a los individuos. Pero este avance hacia la concreción es sólo un primer paso: la alternativa implícito-explícito es demasiado esquemática. En primer lugar, porque la implicitud admite muy diversos grados. ¿Es posible la implicitud total? Si no es posible o, al menos, no es necesaria, ¿dónde está la divisoria entre la parcial implicitud y la explicitud inequívoca? Pero en segundo lugar, y esto es todavía mucho más importante, decir que algo es explícito es todavía decir muy poco: ¿cuáles son sus modos? En otros términos, ¿cuáles son las formas posibles y en cada situación histórica reales de relación del individuo con las vigencias?

23. La relación del individuo con las vigencias.

La forma superior de implicitud de las vigencias es la ignorancia respecto a ellas; y ésta sólo es posible en la medida en que las vigencias a que el individuo está sometido son «únicas», quiero decir, se presentan como una exigencia automática y no como una forma particular de presión *entre otras posibles.* Por esto, la ignorancia de las vigencias—al menos del grueso de su repertorio—sólo es posible en una sociedad que esté aislada. El individuo inmerso en un cuerpo social que le parece «la so-

ciedad» sin más, propende a tomar sus presiones como la realidad misma y no las advierte, como no solemos reparar en la presión del aire más que cuando éste se agita. Tan pronto como los hombres saben que otros hombres están sometidos a distintas vigencias, las suyas propias adquieren figura precisa y son sentidas como tales; y la consecuencia inmediata es que el individuo tiene que tomar posición frente a ellas, tiene que comportarse de algún modo, no ya respecto a su *presión*—con docilidad o rebeldía—, sino respecto a su *idea,* respecto a su figura mental. Dicho con otras palabras, a la reacción estrictamente social al vigor de las vigencias se añade una segunda reacción de contenido mental y que consiste en *opinar* sobre ellas.

Pero toda cautela es poca. La existencia de este elemento de opinión no debe hacernos pensar que las vigencias son opiniones; no me refiero a que se opine sobre los contenidos de las vigencias—cuando este hecho se produce, en rigor no se trata de vigencias—, ni tampoco a que deriven su fuerza de esa opinión, sino a que, una vez dado el fenómeno social que hemos estudiado largamente, el individuo está en cierto estado de opinión respecto a *sus* vigencias, es decir, en cuanto suyas, se siente vinculado de un modo o de otro a su conjunto y a cada una de ellas por separado. Y esto significa una manera de sentirse inserto en la sociedad, y, por tanto, matiza el sentido de su pertenencia.

La situación normal es de *adhesión;* se entiende, adhesión al repertorio de vigencias en su conjunto; en ella se manifiesta colectivamente, a un tiempo, la personalidad y la propiedad: así somos «nosotros», éstas son «nuestras» costumbres, valoraciones, preferencias, etc. Esta adhesión no excluye la discrepancia, la cual se nutre precisamente de la adhesión genérica: en nombre de nuestras vigencias en su totalidad discrepamos de alguna concreta que nos parece impropia, postiza, tal vez una degeneración o una innovación improcedente. Cuando el grupo social se afirma frente a otros, más o menos polémicamente, esta adhesión se convierte con frecuencia en *orgullo.* Tanto da que se trate de la sociedad general, del país, por ejemplo, como de

una clase o una fracción social de cualquier tipo. Se subraya más que la mera propiedad la presunta superioridad; pero adviértase que esta superioridad no es, por lo general, concreta y, digámoslo así, *a posteriori,* sino *a priori* y genérica. Son superiores las vigencias por ser «las nuestras», previamente a toda consideración de su contenido; hasta tal punto es así, que con frecuencia se encuentran hombres que declaran que lo de su país es lo mejor del mundo, que su nación es admirable e incomparable, y cuando se asiente a ello y se elogia pormenorizadamente lo que compone esa vida nacional, se encuentra, con sorpresa, una frecuente repulsa a casi todo. Todos conocemos a individuos que exaltan hiperbólica y desmesuradamente a España, sin perjuicio de ir triturando implacablemente cada uno de los valores españoles en los que se podría fundar esa orgullosa afirmación. Cuando esto ocurre se desliza una veta de inseguridad en la monolítica adhesión, ésta se hace suspicaz e insincera, excesivamente subrayada y agresiva y se nutre principalmente de negación de los demás.

Otra cosa es la relación de *complacencia* o satisfacción. El goce del individuo en las vigencias que integran su sociedad total o fragmentaria, su sensación de estar «en casa» dentro de ella, como el pez en el agua, incluso la vanidosa delectación, son fenómenos que matizan de modo muy distinto la adhesión normal. Esta ha sido, por ejemplo, la reacción del andaluz al repertorio de sus vigencias regionales, la del madrileño de casi todo el siglo XIX—probablemente desde mediados del siglo XVIII hasta el primer decenio de este siglo, con un máximo en la Restauración—, del francés desde hace mucho tiempo, por lo menos desde Luis XIV, hasta hace unos decenios. Sería menester seguir con precisión los cambios de esta actitud y su variación en las diferentes clases sociales y en los grupos particulares y más lábiles.

Todas éstas son relaciones positivas; pero no son las únicas, ni mucho menos; una de las más interesantes es aquella en que el individuo se siente «ligado» por las vigencias, confinado por ellas, en que funcionan, pues, como una limitación; esta actitud puede coexistir con un coeficiente mayor o menor de adhesión,

a veces viva, más frecuentemente residual, pero lo que en ella domina es la conciencia de que las vigencias actúan como un freno, una traba, una angostura. La presión social tiene dos vertientes: es presión *contra* o barrera y presión *hacia* o impulso; la regulación de la conducta individual por las vigencias, en una sociedad sana, tiene ambas dimensiones y, claro está, un predominio de la segunda: es siempre más espuela que freno, porque se trata de moverse, y la misión principal de la rienda es dirigir la *marcha.* Ahora bien, en ocasiones las vigencias actúan sobre todo como inhibiciones y cadenas; los hombres sometidos a ellas las sienten detrás, sin relación con el futuro, más bien como una supervivencia. El carácter de ajeno se intensifica; muchas veces se da una resignada adhesión: la vigencia aparece como un destino inevitable y aceptado; en ocasiones surge una *repulsa,* con diversos grados de intensidad y de viveza; cuando se produce esta situación, las vigencias siguen haciendo sentir su imperio, pero con un fuerte matiz de coacción negativa. Esta actitud se da por lo general respecto a vigencias aisladas y concretas, a lo sumo frente a ciertas constelaciones de ella, localizadas dentro del horizonte total de la vida colectiva. Cuando la repulsa se generaliza y, sobre todo, dura, cuando se tiene la impresión de que las vigencias, sin dejar de ser vigentes—esto es decisivo—, se arrastran largo tiempo con íntimo desagrado de los individuos, con repulsión inequívoca, la relación con ellas se convierte en *vergüenza.* Es una situación extrema y muy reveladora del mecanismo de las vigencias en la vida humana. Porque la vergüenza nace de que el individuo se siente envuelto en las vigencias, implicado en ellas, complicado con ellas, si se prefiere; son parte de él, se entiende, de su vida, son cosa suya, de la que no podría enteramente prescindir, de la que no le es posible liberarse totalmente, porque su mundo y él mismo, en cuanto realidad social, están hechos de ellas. Ante una pura constricción extraña, el individuo puede sentir hostilidad, desvío, desaprobación; la vergüenza sólo se da cuando en una u otra medida es algo propio lo que la provoca.

Y como las cosas son siempre complejas y muy intrincadas,

casi nunca la relación con las vigencias es unívoca; por lo general, dentro de una sociedad se dan actitudes distintas, según los grupos o estratos de vigencias de que se trata; es inexcusable aislar y filiar esas diversas actitudes, de un lado; y del otro, determinar la dominante, la que da su tono emocional a cada cuerpo social y determina el modo de inserción de los hombres en la sociedad a que pertenecen.

24. Grados y fases de las vigencias.

Si se contempla el horizonte general de las vigencias, desde el punto de vista de una vida individual determinada, lo primero que se advierte es que la presión que ejercen sobre el hombre no es homogénea. Tanto en lo que tienen de negativo—lo que he llamado presión *contra*—como en su vertiente positiva—presión *hacia*—, muestran una diferencia de intensidad o grado. Esta intensidad tiene muy poco que ver con la «gravedad» de los contenidos de las vigencias; hombres que no tienen excesivo inconveniente en cometer una infidelidad conyugal o apropiarse de bienes ajenos, por nada del mundo saldrían a la calle con un lazo en el pelo o un traje amarillo, escribirían sin ortografía o acudirían a una fiesta con alpargatas. Hace unos decenios no hubiesen salido a la calle sin sombrero más que en caso de incendio o algo parecido. Una mujer no iría con falda larga por la mañana; en muchos casos preferiría decir una mentira mejor que una palabra grosera, ser calumniada mejor que no ser invitada.

Esto muestra precisamente el carácter de la vigencia como tal: cuando el individuo opina o juzga, reparte la gravedad de acuerdo con principios de otro orden; cuando se trata de esa primaria regulación de la conducta que es tener que habérselas con un sistema de presiones, es el orden propio de las vigencias quien decide. Las vigencias básicas son de tal manera fuertes, que apenas se imagina su infracción y, por tanto, tampoco se imagina su cumplimiento: se ejecuta simplemente. En el otro extremo están las vigencias tenues, sentidas sólo como diferencias de «densidad» en el medio social, caminos más fáciles en un caso, resistencias a la marcha en otro, suaves corrientes que

impulsan en cierto sentido, en el caso de las vigencias *hacia*. Lo mismo que la gravedad retiene normalmente en el suelo y ordena la posición de los objetos en el mundo, las vigencias fundamentales establecen una disposición general de la vida colectiva, y sobre ese fondo actúan diversas fuerzas que determinan todo un sistema de campos.

Estos campos de fuerzas tienen, claro es, su estructura propia. Por lo pronto, una doble estructura temporal. En primer lugar, la que corresponde a las generaciones; cada una de éstas tiene, como hemos visto, sus propias vigencias peculiares, además de las que son comunes a todas las que coexisten en una sociedad y en un momento del tiempo. Sobre esto no es menester agregar más que una cosa, pero ésta es importante: si tomamos las cosas al revés, no puede decirse que sean vigencias de una sociedad las privativas de cualquiera de las generaciones contemporáneas, sino que sólo alcanzan esa condición las propias de las generaciones plenamente actuales, es decir, las dos que están en actuación histórica, en sus dos fases de «gestación» y «gestión», según los términos de Ortega; es decir, entre los treinta y los sesenta años. (En el siglo XX habría que reconocer también vigencia general a los contenidos propios de la generación más vieja, de los sesenta a los setenta y cinco. Para tomar un ejemplo concreto, en la España actual habría que incluir las tres generaciones cuyas fechas natales centrales sitúo en 1886, 1901 y 1916; las vigencias de la generación del 98—es decir, la de 1871—y de la última que ha entrado en la vida—los nacidos en torno a 1931—no serían *ya* o *todavía* vigentes *en España.)*

En segundo lugar, las vigencias no sólo están afectadas por *fases* generacionales, sino también desde el punto de vista de la *edad*. Quiero decir que, además de las vigencias que pertenecen a cada una de las generaciones y la acompañan a lo largo de toda su vida—sería exacto decir que *constituyen* a cada una de las generaciones—, hay otras que la abandonan al cambiar de edad, posiblemente para ejercerse sobre la generación siguiente. Hay las vigencias juveniles, que pierden su vigor con la juventud; las de la madurez, que se debilitan y ceden el paso a otras cuando

la vejez se aproxima; así como hay vigencias «internas» masculinas o femeninas, hay las interiores a cada edad, y análogamente otras «de relación» que regulan el comportamiento de los hombres y mujeres de cada edad ante los demás.

De estas vigencias, que ejercen su acción según fases, unas están adscritas a una fase de una generación—los jóvenes de la generación X, mejor dicho, la juventud de esa generación—, y son por tanto fugaces, y otras tienen un carácter esquemático y por lo mismo «iterativo», es decir, son típicas vigencias «juveniles», «seniles», etc., que reaparecen en cada nueva oleada de hombres de la edad correspondiente. No tienen, pues, vigencia continua, sino renovada, y en cada caso ejercen su presión sobre núcleos humanos diferentes; no puede hablarse de una perduración o persistencia de esas vigencias iterativas, sino de una peculiar recurrencia en forma de discontinuidad.

Pero el carácter fásico no se limita a aquellas vigencias que son exclusivamente fásicas; aun las persistentes, que no están adscritas ni a una edad ni a una generación, sino que afectan a una sociedad entera y a veces durante un largo periodo, se forma de existencia histórica no es estrictamente uniforme y homogénea, sino que está matizada a lo largo de las sucesivas generaciones, y esto en dos sentidos: el primero, porque en cada una de ellas coexiste con un repertorio de vigencias en parte variable, representa, pues, un papel distinto en cada caso, dentro de una figura total de vida; el segundo, porque afecta al contenido y al vigor de una vigencia su propia historia; quiero decir que la duración la va matizando y modificando; no sólo los hombres, también las vigencias tienen «edad»; no es lo mismo una vigencia «joven», que apenas ha iniciado su influjo, que una ya arraigada e inveterada o una tercera «inmemorial». Y esto nos remite a una nueva cuestión: el proceso de las vigencias.

25. *Génesis, declinación y sustitución de las vigencias.*

La vigencia es un carácter que sobreviene a ciertos contenidos, originariamente pertenecientes a la vida individual. En

ésta se originan todas las realidades colectivas o sociales, como ha mostrado suficientemente Ortega; pero mientras no se trasciende de lo individual y aun de lo interindividual no hay realidad social *sensu stricto*. Esto significa que para la existencia social de algo hace falta que afecte a un número considerable de individuos; pero que, además, con el número no basta: la mera frecuencia no es condición suficiente para que algo sea realidad social. Más aún, en muchos casos la vigencia precede a la frecuencia y es causa de ésta: porque es vigente cierta conducta, la mayoría de los hombres la siguen, y resulta frecuente. Esto introduce un punto de vista cualitativo, que es esencial. En lo social, no es el número lo que decide, sino la función que cada hombre o cada acción representa dentro de la vida colectiva.

Consideremos un fenómeno relativamente sencillo, como es la moda. Ante todo, conviene no confundir la moda con el uso de vestir, etc., de una manera determinada. La moda no es un simple uso; el principio de éste es justamente que *se usa* algo concreto; no significa lo mismo que algo *esté de moda;* más aún: las cosas que verdaderamente están de moda no se usan mucho, y cuando esto acontece dejan de estar de moda. No es, como podría pensarse, un uso restringido a un grupo, porque es más bien a la inversa: la aceptación de la vigencia incluye en el grupo así constituído por ella. La vigencia que es la moda está ligada intrínsecamente a una pretensión muy precisa: la de ir a la moda; sin ella, la presión que la moda ejerce se anula automáticamente; es el caso de las innumerables mujeres de edad madura, dedicadas al cuidado de su casa, para quienes la moda no tiene simplemente existencia, mientras que los usos del vestir la tienen: llevarán las faldas de cierta longitud, usarán o no sombrero según su condición social, vestirán de luto, etc.

La moda se origina en virtud de una acción individual previa a ella, quiero decir, que no es moda todavía, y consiste en innovación; esa innovación supone ruptura de un uso o, al menos, si se da ya el fenómeno general de la moda, infracción de ésta; tiene, pues, acusado carácter negativo, polémico o discrepante, y supone cierta audacia; por eso la moda se ha gestado

casi exclusivamente en ciertos medios sociales elevados—aristocracia—o marginales—el mundo del teatro, las mujeres de conducta libre—; esto es, ha tenido siempre su nacimiento en personas individuales capaces de acusar su iniciativa y con frecuencia deseosas de distinguirse o atraer la atención. Pero hasta aquí no hay moda. Ni siquiera cuando se da un paso más, bien conocido y en el que ha insistido Simmel en su perspicaz estudio: la imitación individual. Hace falta que se dé una condición doble más: que la adopción de ese contenido se extienda a un número suficiente dentro de un grupo social y que a éste le sea reconocida una vigencia, a saber, la de ser titular de la elegancia, el «buen tono», el «gusto», etc. Entonces, y sólo entonces, se origina la moda como tal y ejerce su vigencia sobre la sociedad: en primer lugar, sobre todos y cada uno de los individuos del grupo social en que se ha gestado; en segundo término, sobre los demás cuya pretensión incluye el «estar a la moda», esto es, participar a más o menos distancia del núcleo creador; en tercer lugar, por último, sobre el resto de la sociedad, en la medida en que a ésta se presentan ciertos contenidos como «de moda», aunque sin aceptación personal; esto es, la moda funciona respecto de toda la sociedad, pero para una parte de ella sólo como vigencia de relación.

He elegido este ejemplo porque muestra con especial claridad el carácter a la vez cuantitativo y cualitativo de la génesis de cualquier vigencia. La cosa resulta aún más visible si se considera la forma actual de la moda, cuyo mecanismo difiere bastante del tradicional. En nuestra época, la moda es «impuesta» y «lanzada» por ciertos profesionales de ella; se engendra, pues, en un medio en que la iniciativa y la innovación están ya de antemano previstas; paradójicamente, se cuenta con la innovación, y a fecha fija: se sabe que habrá una moda de otoño, es decir, que se inventarán ciertas formas para ser seguidas; esto significa que en este caso la vigencia auténtica es la de que «hay moda» y que ésta tiene sus órganos sociales diferenciados y definidos; no se basa ya en la inspiración individual, en el prestigio concreto y *a posteriori* y en la existencia de una fracción

social que confiere vigencia a un tipo de conducta, sino que descansa en un mecanismo recíproco: la «creación» profesional y planificada de la moda y la docilidad automática a ella. Y aquí resulta evidente lo que antes decía: que la vigencia es previa a la frecuencia y causa de ésta; porque algo aparece como moda, es aceptado por muchos; el vigor le viene de una cualificación previa a su contenido y a la opinión de los individuos sobre éste: el prestigio de quien lanza la moda. Pero sería un error suponer un absoluto automatismo, porque no toda moda «propuesta» se logra, esto es, se «impone»; y la razón es que la vigencia que la apoya y sostiene puede entrar en conflicto con otras vigencias: cierto criterio estético, un prejuicio nacional, una resistencia moral o religiosa, etc. En estos casos, el individuo queda sometido a la presión opuesta de dos vigencias distintas, y la resultante es problemática. Y adviértase un detalle secundario pero muy revelador: para que la vigencia de la moda sea efectiva, tiene que conservar una máscara de impersonalidad; antes vimos que no era todavía moda el «ejemplo» de la persona individual elegante; ahora, el profesional que lanza la moda mantiene una ficción: la de que «profetiza», anuncia, adivina lo que va a ser la moda, lo que «se llevará» la próxima temporada; su «autoridad» es más bien de descubridor y vaticinador que de dictador; no es el que manda, sino el que sabe o prevé lo que estará de moda; cuando alguno de los «creadores» de ella confunde la dimensión en que se da su verdadero prestigio con la del «poder», comete un error, que suele expiar con el fracaso: la moda «ordenada», no prevista, revelada, comunicada anticipadamente, suele ser resistida, en ocasiones enérgicamente rechazada. Se ha pretendido trasladarla a otra esfera, en la cual no tenía *vigencia.* Piénsese, como confirmación histórica de esto, en el fracaso de todas las modas impuestas autoritariamente: pragmáticas contra el lujo, afirmación de un traje nacional, prohibición de ciertas prendas de vestir o del maquillado, etc.; y cuando alguna de estas imposiciones prospera—casi siempre de modo muy pasajero—es en cuanto pura imposición, nunca como moda, desde el motín de

Esquilache hasta la regulación oficial de los trajes de baño o la longitud de las mangas.

Este ejemplo no tiene más propósito que fijar la atención en un punto concreto para comprender mejor el proceso de las vigencias. Lo importante es advertir la constante relación recíproca entre la vida individual y la colectiva, la función que la primera tiene en la génesis de cualquier vigencia, pero su insuficiencia, es decir, la necesidad de que la acción individual se «socialice» para que la vigencia llegue a nacer. Pero esto quiere decir que una vigencia supone *otras*, que no es posible su constitución más que dentro de una sociedad, o sea de un repertorio de vigencias relativamente variables y que parcialmente se suceden. Toda vigencia deriva su vigor del resto de las vigencias imperantes; por eso la energía de todas ellas depende de la solidez del sistema general de las vigencias; no del grado de «socialización» de una estructura social—esto es otra cosa—, sino del grado de *sociabilidad*.

Pero con esto no se ha hecho más que comenzar. Una vez engendradas y constituídas, las vigencias ejercen su presión por un tiempo más o menos largo; su intensidad es variable; finalmente, hay un momento en que declinan y se debilitan. ¿Por qué? ¿Y cómo acontece esta fase del proceso? Adviértase que la discrepancia individual cuenta muy poco; por supuesto, apenas nada si es minoritaria; pero incluso en el caso de que la mayoría de los individuos *como tales* discrepen, esto disminuye escasamente el vigor de la vigencia en cuestión. Una vez más, para lograr efectos sociales hay que pasar por la sociedad. Imagínese, para volver al ejemplo anterior, una moda inadecuada o molesta; hasta hace unos quince años, los hombres españoles hemos usado en verano trajes de paño, poco más frescos que los de invierno, y de colores bastante oscuros; dadas las temperaturas del país, nada más absurdo; por supuesto, la vigencia de llevar puesta la americana era absoluta; el resultado total no podía ser más caluroso e incómodo. Si se hubiese ido preguntando a los españoles uno por uno, todos hubiesen dicho que tal vigencia era lamentable, mientras se enjugaban el sudor de la frente; y, sin embargo,

perduró años y años con solidez monolítica. ¿Cómo entró en declinación? La cosa es tan próxima, que todos la tenemos en la memoria. La guerra civil había abolido, no ya la moda en sentido estricto, sino los usos del vestir; la mayoría de los españoles había vestido durante tres años de militar—y no digo de uniforme, porque precisamente la uniformidad brillaba por su ausencia—; diversas clases de guerreras, chaquetones, cazadoras, canadienses, saharianas, camisas habían ido sucediéndose o conviviendo. Es decir, las vigencias indumentarias habían quedado *en suspenso.* Al reanudarse la vida normal, la cosa era tan literal que apenas se tenía ropa «de paisano»; persistía el uso de prendas militares o poco menos; se introdujo el uso de tejidos ligeros y colores claros, procedentes de los uniformes veraniegos; bastó que se lanzasen al comercio las americanas de seda o hilo y otras prendas análogas para que se originase una nueva vigencia: la de vestirse «de verano». Así se pudo tomar la Bastilla de los graves trajes de severo paño azul o gris. Insisto en estos ejemplos triviales porque en ellos se da el fenómeno puro de la vigencia; el respeto a la propiedad privada, el matrimonio canónico, el secreto de la correspondencia o la obligación del juramento tienen demasiadas implicaciones y requerirían un estudio minucioso de todas las circunstancias conexas.

Por último, las vigencias pueden «cesar» en dos formas: o por disolución o por sustitución. En el primer caso, la vigencia se atenúa y debilita, pierde «vigor», ejerce una presión cada vez menor, que acaba por desaparecer. La facilidad de quebrantar la vigencia aumenta; la sociedad ejerce cada vez represalias más suaves, y por tanto cada vez es mayor el número de los que se atreven a afrontarlas. Al cabo de cierto tiempo, los individuos quedan en franquía: ya la conducta en ese orden no está prescrita por una presión social; o lo que es lo mismo, ya no hay vigencia. Se puede salir a la calle sin sombrero, pero se puede igualmente seguir usándolo; no hay vigencia respecto al uso del bigote, que hace cuarenta o cincuenta años era casi obligado; a diferencia de lo que ocurrió después de la primera Guerra Mundial, una mujer puede optar por el cabello largo o corto, porque no hay

un peinado vigente. En muchos países ha perdido vigencia el luto; en otras, como en España, conserva una vigencia debilitada, residual en las grandes ciudades, todavía enérgica en el resto de la nación; pero en todo caso la vigencia, parcialmente volatilizada, no ha sido sustituída por otra, y el uso del luto sigue siendo posible; los ejemplos se podrían multiplicar sin esfuerzo.

Lo más frecuente, sin embargo, es la sustitución de las vigencias. En general, sobre ciertos contenidos se ejerce una u otra presión social, pero siempre alguna. Y ésta suele ser la forma de declinación de la mayoría de las vigencias: su relevo o suplantación por otras, iniciadas a su vez en la vida individual, que se presentan polémicamente, alcanzan tras algún tiempo una vigencia restringida a un grupo particular y acaban por extenderse a la sociedad entera. La barba y el afeitado han alternado su vigencia en periodos poco menos que seculares, y siempre con carácter de efectiva sustitución. Cuando desapareció la vigencia del duelo, esto no significó una mera disolución de la vigencia, en el sentido de que el individuo esté en franquía para batirse o no: es que la antigua vigencia de que en determinados casos «hay que batirse» fué reemplazada por otra, cuyo contenido es que «no se bate uno». La rigurosa vigencia de que una muchacha no podía salir sin acompañante ha sido sustituída por otra, no menos enérgica, que veda precisamente el salir con «dueña», «señora de compañía» o «carabina»—nombres correspondientes a otras tantas fases bien diferenciadas—.

Hay que considerar, para terminar, un caso límite significativo. Es lo que llamaría «vigencias vacantes». Como todo lo social, las vigencias son realidades que tienen que estar «llenas» o «vacías» (vacantes); y a veces ocurre que, sobre un contenido que reclama vigencia, no hay ninguna actual. Un ejemplo de ello son las formas del trato social, y así el «tratamiento» o el uso del vocativo. Repárese en lo que ha ocurrido en los últimos tiempos en España con el modo de dirigirse a una señora; hasta hace pocos años, se usaba el nombre con la anteposición del «doña»; pero resulta que un buen día empezó a parecer a un tiempo en-

vejecedor y un poco ordinario; resultó difícil decir «doña María» o «doña Pilar» a una dama sin echarle años y al mismo tiempo aburguesarla excesivamente; el uso del apellido con el tratamiento de «señora», normal en tercera persona, por ejemplo en una presentación, nunca lo ha sido en vocativo; «señora» a secas, sin nombre, suena excesivamente ceremonioso; no queda más que una salida: el nombre de pila sin más aditamentos; y ésta es la solución preferida; pero como es excesivamente familiar, también supone un tanto de violencia; entonces se opta por evitar el vocativo en las primeras entrevistas, y tan pronto como se logra una mínima familiaridad o amistad con una dama decirle simplemente «Carmen», «Teresa» o «Lolita»; esto es, se echa de menos una vigencia suficiente y se suple su ausencia con expedientes que, como tales, resultan insatisfactorios. Análogamente, empieza a producirse otra vacante: la de la vigencia que regula el uso del «tú» y el «usted».

26. *La estructura social y su integración por las vigencias.*

Conviene ahora ensayar la visión desde el punto de vista opuesto: una vez analizado con minuciosidad el fenómeno de las vigencias, hay que intentar ver cómo se integran en una estructura social. Porque justamente se trata de esto. Al comienzo de este capítulo señalé que el mundo social no se compone de cosas, sino de realidades sumamente extrañas que consisten en actuación positiva o negativa, y que ésta se ejerce según ciertas líneas estructurales; pero tuve que advertir a renglón seguido que la estructura consiste principalmente «en la disposición, contenido, intensidad y dinamismo de las vigencias». Esta expresión era bastante exacta, pero entonces no del todo inteligible; al releerla tras las páginas anteriores, alcanza un relieve y una plenitud que antes no pudo tener. Esa expresión puede sustituirse por otra más breve: el sistema de las vigencias, sin más que una condición: tomar al pie de la letra la palabra sistema, como conjunto de elementos que se reclaman recíprocamente y se sostienen o sustentan unos a otros, mediante un conjunto de ten-

siones operantes. Y esto nos aclara de golpe algo del mayor interés: que la estructura social es precisamente un sistema de vigencias; pero que una estructura social no es una sociedad.

Podríamos decir que la estructura social es la sociedad menos los hombres y, por tanto, lo que de hecho hacen. Porque, en efecto, las vigencias son siempre para ciertos individuos, se ejercen sobre ellos, están parcialmente constituídas por las pretensiones de éstos, condicionan su comportamiento, lo limitan o encauzan, pero no la deciden. Quiero decir con esto dos cosas: 1) que la estructura social o sistema de las vigencias no puede tener realidad—ningún tipo de realidad—más que *con los hombres,* esto es, integrando una sociedad, como estructura *de* una sociedad; 2) que, dado ese sistema estructural, no está dada la efectiva realidad históricosocial, la cual es libre, por supuesto condicionada, pero abierta, indecisa, en definitiva imprevisible.

Antes vimos también que una vigencia no puede engendrarse nunca en la vida individual, sino que la acción genética del individuo tiene que pasar por la «matriz» de la vida colectiva para que la vigencia se produzca efectivamente; toda vigencia presupone la sociedad y, por tanto, otras vigencias: *omnis vigentia ex vigentia,* se podría concluir. Esto es otra forma de enunciar su sistematismo, la simple imposibilidad de tomar una vigencia aislada de las demás. Por esto también muchas vigencias resultan «inexplicables»; lo son, claro es, desde la vida de los individuos y aun desde la sociedad si se limita uno a atender a «su línea»; porque la sucesión de las vigencias no tiene carácter lineal, no se van reemplazando en su orden y dentro de cada uno de los aspectos o dimensiones de la vida, sino que esto es excepcional. Normalmente, cada vigencia tiene sus raíces en la estructura social *íntegra* y sus variedades proceden de esa totalidad, no de la vigencia «homóloga» precedente. De ahí que resulte impracticable una derivación de las vigencias en líneas abstractas: una «historia de la moda» o de la alimentación o del derecho, tomadas a la letra son imposibles. Quiero decir que los cambios de la moda no proceden de la moda, sino tal vez de la política o de la cultura; y las vigencias artísticas pueden muy

bien depender más del erotismo, el deporte o la religión que de la crítica, las academias o las exposiciones. Las vigencias sólo resultan inteligibles desde la forma de vida en que surgen; y a la inversa, cualquier menuda variación en ellas, suficientemente analizada en todas sus conexiones, descubre una transformación de la vida colectiva en su totalidad. Si se toma el hecho de que en ocasiones las cartas que recibimos han sido leídas antes por otras personas, o se considera que en un café hay tal vez dos tercios de mujeres, y se examina todo lo que estas dos modestas realidades implican, se puede reconstruir una buena porción de nuestro mundo.

Esto nos lleva a pensar que para entender lo social no hay más remedio que recurrir a la *razón* (1). Parece pura broma decir esto, pero si se piensa en ello diez minutos se verá que no lo es, que de hecho la sociología lleva muchos años intentando pasarse sin la razón y en muchas ocasiones haciendo virtud de ello y hasta elevándolo a *método*. Las consecuencias teóricas empiezan a resultar claras; las prácticas han costado la vida a algunos millones de hombres y amenazan con poner término a las de los que quedamos.

Quizá resulte la cosa aún más evidente si decimos que la vida sólo puede entenderse desde dentro. Si nos situamos fuera de una estructura social, las vigencias son ininteligibles, porque les falta justamente su vigor, ya que cada una se ejerce con las demás—reforzada, acompañada, contrapesada por las demás—y, sobre todo, sobre un punto de aplicación que es el individuo; pero como éste, a su vez, no es abstracto, no es un mero sujeto gramatical o «sociológico», sino que está definido por ese horizonte de presiones positivas o negativas que sobre él actúan y,

(1) En el sentido de que la he definido rigurosamente como «la aprehensión de la realidad en su conexión». Véase mi *Introducción a la Filosofía*, sobre todo el capítulo V. Por supuesto, ésta es la idea que vivifica toda la sociología de Ortega y hace de ella mucho más que lo que usualmente se entiende por sociología: una teoría de la vida colectiva, fundada en una previa teoría de la vida humana efectiva, esto es, individual, pero a la cual le pasa inexorablemente la sociedad, teoría sólo posible mediante el uso de la razón vital, que en su forma concreta es razón histórica.

en la misma medida, por la presión que ejerce con su pretensión o proyecto vital, la intelección va inexorablemente ligada a la presencia de esa situación efectiva con todos sus términos. Lo cual equivale a decir que, si se trata de una sociedad ajena—extranjera o antigua—, la más exhaustiva acumulación de materiales, las más completas estadísticas, la información toda, supuesta ilimitada, es incapaz de hacernos entender la realidad social. Lo primero que hace falta—entiéndase bien, lo primero—es la imaginación. Es paradójico y lamentable que el padre de la sociología, Auguste Comte, pretendiese sustituir la imaginación por la observación y caracterizase su propio método por el predominio constante de la segunda. El único medio de que los datos, las informaciones y estadísticas sirvan de algo es «irse a vivir» imaginariamente a la sociedad que se trata de estudiar, recibir así el impacto de las vigencias, reconstruir el mundo ajeno o pretérito, con su tono vital; y más aún: proyectarse imaginativamente—novelescamente—en ese mundo, asumir una virtual vida que pudiera haber sido la de un habitante de él, ejercer frente a esa circunstancia una presión «verosímil»; con otras palabras, transmigrar hermenéuticamente a la situación que se trata de entender. Por esto no puede extrañar que hasta ahora hayan sido las buenas novelas los medios más eficaces de penetrar en estructuras sociales ajenas. Con lo cual no quiero decir, claro está, que la sociología deba identificarse con la novela, sino que tiene que ser *más,* en ningún caso menos que ella. Deberá integrarse con todo lo mucho que a la novela le falta, pero, naturalmente, sin renunciar a las posibilidades de conocimiento que encierra (1).

Es menester, pues, dar un paso más. Al considerar la estructura social como efectivamente integrada por las vigencias, hay que ver éstas en su funcionamiento real, es decir, ejerciéndose en interacción con una pretensión humana. El hacer esto requiere, como primera etapa, atender a un tipo muy peculiar de vigencias que son las creencias; en segundo lugar, estudiar la reacción

(1) Véase mi estudio «La novela como método de conocimiento», en el volumen *Filosofía actual y existencialismo en España* (Madrid, 1955).

individual a las creencias colectivas, y especialmente el problema de las ideas—uso ambos términos en el sentido técnico en que Ortega los ha propuesto (1)—; en tercer lugar, la cuestión decisiva de las pretensiones y el significado de una problemática «pretensión colectiva». Sólo así se puede ir cercando esa realidad, ni individual ni «específica», que llamamos estructura social, y con ello aproximarse al estudio de las estructuras de las sociedades efectivas y concretas.

(1) ORTEGA Y GASSET: *Ideas y creencias. (O. C.*, V, p. 375 ss.)

IV

CREENCIAS, IDEAS, OPINIONES

27. *Las creencias básicas.*

De las creencias, como Ortega ha mostrado, no se suele tener «ni idea»; especialmente cuando se trata de las creencias básicas o fundamentales en que reposa nuestra vida. Son las vigencias radicales acerca de la realidad y de las cosas reales; las interpretaciones recibidas, en las cuales nos encontramos, desde luego, y que son para nosotros la realidad misma. El hecho de que estas creencias, cuando se formulan—es decir, cuando no funcionan *sensu stricto* como creencias—existan con existencia *mental*, es decir, se presenten en forma análoga a las *ideas*, ha hecho que se confundan dos ingredientes de tan distinta función en nuestra vida, dos realidades, pues, tan diversas. La distinción entre ideas y creencias es una de las aportaciones capitales de Ortega no sólo a la sociología, sino a la metafísica, de donde procede (1).

Si se trata de entender una sociedad, mucho más importante —y más difícil—que saber cuáles son las ideas existentes en ella es averiguar cuáles son sus creencias básicas. Y es difícil porque rara vez se habla de ellas, porque no se piensa siquiera en ellas, ya que—repito—no se tiene, por lo general, «ni idea».

---

(1) ORTEGA: *Ideas y creencias.* Véase también mi *Introducción a la Filosofía*, especialmente los apartados 4, 27, 29, 30 y 43.

Las creencias funcionan, actúan simplemente; no las tenemos, sino que nos tienen o sostienen, se está *en* ellas, no son contenidos de nuestra vida, sino que más bien son continentes. Sólo se las puede descubrir por sus efectos; quiero decir que lo que pasa sucede sólo porque las creencias vigentes están ahí, detrás o debajo, haciéndolo posible; los hombres piensan y hacen determinadas cosas y no otras *porque* están en unas creencias concretas; lo que dicen y hacen nos puede remitir, previo análisis de sus condiciones y supuestos, a las creencias fundamentales y que, por lo general, no son conocidas. El problema se plantea, pues, en estos términos: cómo tienen que ser las creencias de una sociedad para que sus ideas y su conducta sean éstas. Repito que de las creencias rara vez se habla. No aparecen, pues, sino excepcionalmente enunciadas o formuladas en los escritos de la época. Se denuncian más bien en su variación y movimiento: cuando las creencias cambian, se acusa su desaparición; lo que solemos ver de ellas es su hueco, el vacío que han dejado en la sociedad; son como un barco invisible, del cual sólo se percibe la estela.

Esto quiere decir que si atendiésemos sólo a las ideas, la historia de éstas sería inexplicable—de ahí la insuficiencia de todo intento de «historia de las ideas», a menos que subrepticiamente se dé más de lo que se promete en ese nombre—; las ideas no se derivan unas de otras, sino de una situación total condicionada principalmente por las creencias básicas. Justamente las ideas se originan para suplir o completar las creencias, vienen a llenar sus huecos, en ocasiones a apuntalarlas, rara vez a minarlas, porque, en primer lugar, esto sólo se hace cuando ya se está fuera de la creencia, y en segundo lugar—y esto es más importante—, las ideas suelen ser ineficaces e inoperantes frente a las creencias, y cuando parece otra cosa es porque se está en otra *creencia,* que es la que efectivamente ha desplazado a la anterior. Más adelante veremos cómo, paradójicamente, lo que suele amenazar y quebrantar las creencias es *defenderlas* y subrayarlas explícitamente.

Las creencias son siempre un tipo particular de vigencias:

aquellas que se refieren a la interpretación de la realidad. Siguen, pues, en lo esencial, la dinámica que hemos estudiado antes. A diferencia de las ideas, que se originan siempre en la vida individual, que son algo que *yo* pienso, las creencias existen en el ámbito de la vida colectiva, las encuentro en la sociedad, estoy inmerso en ellas, y en esa medida me constituyen. El hombre, a quien en su vida individual le pasa la sociedad, es decir, le acontece el ser social, está «hecho» parcialmente de las creencias, que son una de las dimensiones esenciales de su mundo. De ahí la dificultad de penetrar hasta estratos tan hondos y que sólo excepcionalmente afloran a la luz. El único modo relativamente fácil de acceder a las creencias básicas es la historia; no sólo en el sentido de que al dejar de ser vigentes las creencias descubren su hueco, que viene a ser ocupado por otras distintas, y ciertas estructuras que parecían ser la realidad misma descubren su carácter interpretativo, sino de otra manera. Las variaciones históricas, el movimiento de la historia misma son el modo de aparecer de las creencias fundamentales, su forma normal de manifestación. A su condición subterránea le pertenece el acusarse indirectamente en la faz de la vida colectiva; a su carácter operante corresponde revelarse sólo en el movimiento, en la acción vital misma. Si se intenta entender lo que pasa en la historia, hay que reconstruir la situación efectiva en cada momento de ella y las tensiones que obligan a ir de una situación a otra y a otra; y esa reconstrucción, hecha primariamente con los elementos visibles, con lo que podríamos llamar los *datos,* resulta deficiente—y correlativamente, la situación incomprensible, si se da un sentido riguroso a la palabra «entender»—; esos huecos de intelección, que reclaman llenarse para que la comprensión sea posible, muestran el lugar de otros elementos no manifiestos y patentes, que son los *supuestos;* y entre éstos, primordialmente, las creencias. Si quiero entender qué es lo que un hombre hace necesito tener presente por qué y para qué lo hace; y encuentro que en vista de toda una coyuntura de circunstancias, experiencias, recursos, necesidades, proyectos; pero, además, movido *a tergo* por el hecho de encontrarse—probablemente sin saberlo—

instalado en una serie de creencias básicas de las que ni siquiera se hace cuestión y que son las que confieren un sentido concreto a todos los elementos patentes y hacen, en suma, que se encuentre en una situación determinada y no en otra distinta, que con los mismos ingredientes visibles sería igualmente posible.

Lo más importante es que la coincidencia de las creencias *formuladas* con las ideas induce a confusión. El «contenido» de una creencia, cuando es conocido y enunciado, es una idea, tiene una realidad mental, intelectual; parece una afirmación, opinión o tesis que la lógica puede manejar, de la que tiene sentido preguntarse si es verdadera o falsa. Pero ocurre que la creencia, cuando es conocida y enunciada, no funciona como creencia; o sea que ésta, en su realidad propia, es otra cosa, y lo que de ella digamos como idea tiene poco que ver con sus auténticas operaciones. La dificultad está, pues, en que no podemos «conocer» las creencias más que formulándolas o «ideificándolas», si se permite la expresión; y una vez ejecutada esta operación intelectual, propendemos a hacerlas entrar en el mundo de las ideas, mezclarlas con ellas, juzgarlas desde el punto de vista que es adecuado frente a éstas. En primer lugar, respecto a la importancia; en segundo lugar, en cuanto a su solidez; por último, por lo que se refiere a sus relaciones internas, quiero decir a las conexiones de las creencias entre sí. Si se juzga, en los tres aspectos, desde el punto de vista de las ideas, sólo se puede llegar al error. Porque la importancia de las creencias no es intelectual, sino vital; no es tan importante una creencia cuanto más amplia y hondamente permita entender lo real, sino cuanto más decisivamente condicione una vida; y su solidez no es asunto de «evidencia» o de «demostración», sino de lugar de «implantación» en uno u otro estrato de la vida individual y de la sociedad, de antigüedad o novedad, de «fase» en que se encuentre, de ámbito desde el cual—como vimos en general, a propósito de las vigencias—ejerza su presión; y finalmente, las conexiones entre las creencias no son relaciones «lógicas» como las que encadenan entre sí las diversas proposiciones de una ciencia, sino que son vínculos de fundamentación vital o, para utilizar un

término que me parece expresivo, de *vivificación*—aunque al final resulte que la vivificación sea la forma superior de fundamentación lógica, dando todo su alcance, aún escasamente conocido, a esta palabra (1)—. Tenemos, pues, que preguntarnos, sin olvidar que se trata de creencias y no de ideas, por su importancia, solidez y conexiones o, dicho con otras palabras, si las creencias constituyen o no un sistema, y en qué sentido, y cuál es su ordenación o jerarquía.

28. *Sistema jerárquico de las creencias.*

Lo decisivo para las creencias es ser creídas; perdónese esta perogrullesca introducción, que es inevitable. Quiero decir que toda consideración que pase por alto esta función intrínseca escamotea el tema de las creencias y en rigor habla de otra cosa: de los esquemas conceptuales que funcionan como ingredientes suyos, de sus residuos cuando desaparecen, de sus «contenidos», que pueden ser coincidentes con los de otras muchas realidades humanas que no son creencias. Si queremos entender el fenómeno de las creencias hay que tener en cuenta dos principios metódicos: el primero, sorprenderlas *in fraganti*, es decir, en cuanto son creídas, en su función propia; el segundo, atender por lo pronto a creencias relativamente simples y elementales, sin demasiadas implicaciones ni interferencias que oscurezcan su realidad.

Por esto me parece sumamente peligroso pensar en las «creencias» religiosas cuando se investiga la realidad de las creencias; porque aunque sin duda existen creencias religiosas, una gran parte del contenido de la religión no son creencias en el sentido técnico que aquí damos a la palabra. No lo son, desde luego, los *dogmas* en cuanto tales, que son formulados, definidos y propuestos a la adhesión; esta adhesión, que es de un lado intelectual y de otro voluntaria, estará vitalmente movilizada —qué duda cabe—por *una creencia en que se está*, pero el dogma mismo, precisamente en lo que tiene de dogma, no es «creen-

(1) Cf.: *Introducción a la Filosofía*, p. 174.

cia». No es una creencia la adhesión a la tesis de que «Dios está en todas partes, por esencia, presencia y potencia»; es una creencia, en cambio, y decisiva, el sentirse en la vida bajo la mirada de Dios, en sus manos; contar con que está viendo lo que hacemos y lo que pensamos; no estar solos; referirnos tácitamente a él en el sentido de «contar con él» al hacer lo que hacemos. Y de esta creencia en sentido estricto participan no sólo muchos hombres que nunca han oído ni formulado la tesis arriba enunciada, sino otros que «no creen» en Dios, que negarían esa tesis y hasta la que afirma la existencia de Dios.

Sería preferible usar la palabra «fe» para referirse a la religiosa—el contenido de la fe estaría integrado por creencias y por otros elementos distintos, desde la inspiración sobrenatural hasta la adhesión voluntaria y libre o la persuasión—y buscar la peculiaridad de las creencias en los casos en que éstas se presentan en su simplicidad y pureza, es decir, en sus formas elementales.

Las creencias se refieren primariamente al comportamiento de la realidad; las interpretaciones básicas de lo real, justamente en la medida en que «funcionan», en que no son pensadas como interpretaciones, eso son las creencias fundamentales. Por eso las creencias no se originan en el individuo propiamente por persuasión, no son rigurosamente «convicciones», sino que son más bien «inyectadas» por la marcha de la vida misma. El funcionamiento de la realidad que nos rodea desde el nacimiento, la presentación de cada una de las cosas como «tal cosa», como «tal manera de ser y comportarse» decanta en nosotros la creencia subterránea correspondiente. El uso libre e incontrolado del aire, frente al uso lleno de restricciones de los alimentos, provoca en nosotros creencias definidas respecto a la inagotabilidad, seguridad, gratuidad del primero, y a la limitación, incertidumbre y coste de los segundos; el caso del agua aclara más este punto: mientras en las grandes ciudades civilizadas de nuestro tiempo el agua—que existe sin más en los grifos—funciona casi como el aire, en otras formas de cultura se convierte en una realidad escasa, improbable, difícil y valiosa; cuando un corte

del suministro de agua suspende su fluencia en los grifos, la creencia en que se estaba se hace problemática, hay que revisarla y sobreviene una mínima crisis. Las creencias respecto a los prójimos—por ejemplo, confianza o desconfianza, etc.—se originan, no en virtud de ninguna ideología o persuasión mental, sino simplemente por el modo de tratarlos; el uso de cerraduras, cerrojos, cadenas, la vigilancia de las ventanas al caer la noche, etc., inyecta en el niño un repertorio de creencias respecto al hombre bien distintas de las que adquiere en las sociedades en que la puerta no se cierra, no se cuenta la vuelta de un billete y se acepta automáticamente la palabra ajena. Las creencias concernientes a la condición masculina o femenina proceden de la forma de relación entre los sexos que se encuentran funcionando de hecho en la sociedad en que se nace. El origen humano de la creencia en Dios no es una argumentación doctrinal hecha al niño, ni siquiera la proposición formal de que hay Dios, sino algo más simple y profundo: la introducción de Dios en su vida, la presentación en el horizonte de ella de una realidad más; el niño acepta en principio las realidades de que hablan sus padres, las toma como efectivas—solo tardíamente empezará a descalificar algunas, y por lo pronto sólo cuando no son presentadas «en serio»—; al hablar de Dios, éste queda automáticamente incluído en el mundo infantil, y precisamente en la forma en que es «tratado»: con veneración, con temor, con amor, con frivolidad, con «partidismo» y «beligerancia», según los casos. Las creencias negativas—tan importantes—tienen su origen en la aversión, temor, odio o desprecio con que son vividas en el medio familiar o social ciertas realidades, sea la serpiente o el negro, el burgués o la bruja, el judío o la prostituta, la tormenta o el eclipse, a veces el tuerto, el enfermo—el «tísico», el leproso—, el hereje o el «papista», hoy más bien el comunista o el fascista.

Las creencias, pues, son las formas más profundas y elementales de inclusión de las diversas realidades en la vida; son las grandes interpretaciones funcionales de lo real, de las que se echa mano, a cuenta de las cuales, a crédito—por eso son creen-

cias—se vive. Y esto es lo que condiciona su carácter sistemático y su jerarquía.

Quiero decir que la vida—que es la organización real de la realidad (1)—impone en cada caso una perspectiva determinada, tiene diversas «amplitudes» y figuras, una economía entre sus elementos que no es siempre la misma. Por consiguiente, el sistema de las creencias no es un sistema teórico, sino vital (por supuesto, los sistemas teóricos—en plural, porque son históricamente muy diversos—también son vitales, pero sólo de ciertas formas de vida definidas por el supuesto básico de la actitud teórica). Se refiere, pues, sólo a aquellas zonas de lo real que intervienen en la vida, y justamente en la perspectiva y proporción en que intervienen. Empezando, naturalmente, por el espacio y el tiempo: en una sociedad primitiva y sedentaria, por ejemplo en los habitantes de un valle, el «mundo» es en rigor ese valle, y todo lo demás un vago «trasmundo»; para el hombre occidental de hoy, que recorre de hecho todo el planeta, está afectado por cuanto en él acontece y tiene presente el complejo que va desde el sol y la luna hasta remotas galaxias, el mundo espacial tiene caracteres radicalmente distintos. Otro tanto acontece con el tiempo: el mínimo margen del recuerdo en el hombre primitivo—y aún en las formas más simples de la vida actual—se desvanece rápidamente en la penumbra de lo «inmemorial», mientras que el hombre con conciencia histórica, y aun con mentalidad historicista, se mueve en un horizonte temporal dilatadísimo, cronológico y, lo que es más, históricamente cualificado. Se comprende que las creencias suficientes en un caso y en otro no son las mismas—y adviértase que las creencias están regidas por un principio de «economía vital» y, por tanto, de suficiencia y necesidad, a diferencia del carácter esencialmente «lujoso» y vitalmente «excesivo» de la teoría—.

Mientras las creencias son sumamente precisas, sólidas y eficaces respecto a ciertos aspectos o zonas de la realidad, son vagas y tenues respecto a otros muchos, faltan en absoluto respecto

(1) Cf. mi *Idea de la Metafísica*, cap. VII y ss. (Buenos Aires, 1954).

a otros más. Las creencias no son un repertorio de respuestas a un cuestionario formal y en principio invariable, son los modos interpretativos de las realidades funcionalmente presentes en cada vida. Si se investiga una estructura social, el método no puede ser, por tanto, buscar *cuáles son* las creencias de esa sociedad acerca de una serie de puntos que nos parecen importantes, sino antes que eso determinar *acerca de qué* esa sociedad está en creencias; esto dibuja el perfil de su forma de vida y nos da el esquema del sistema de esas creencias, más importante aún que su contenido concreto.

Este sistema, claro es, pende de las efectivas relaciones de fundamentación vital entre sus ingredientes; esto significa que no sólo no es teórico en el sentido de responder a una imagen lógicamente coherente del mundo, sino que tampoco está determinado por meras conexiones estáticas, sino que su articulación está sostenida por un proyecto o pretensión constitutiva de la forma de vida correspondiente; sólo en función del drama vital a que sirve es sistemático el repertorio de las creencias; pero visto desde esta perspectiva no puede ser sino sistemático, porque de otro modo la vida no sería posible. Claro está que al decir «es sistemático» quiero decir «tiene que serlo»; la quiebra o falla del sistema—que sólo es posible, naturalmente, porque desde luego «hay sistema»—determina una alteración o interrupción de la fluencia normal de la vida, o, dicho con otras palabras, una crisis de las creencias.

Con esto queda insinuado que la jerarquía de las creencias depende justamente de esa pretensión y de la figura de vida. El sistema, por ser orgánico, es jerárquico; y son las funciones las que deciden esa jerarquía; las creencias acerca del espacio y la estructura local del mundo, que son decisivas en un pueblo nómada, son irrelevantes en una sociedad sedentaria y aislada, en el caso extremo en un pueblo isleño y no navegante. Imagínese el distinto relieve de las creencias acerca del misterioso mundo animal entre los tuaregs del Sáhara y entre los habitantes de la selva brasileña; en el primer caso se trata de un mundo patente, definido por la visibilidad y mínimamente poblado; en el se-

gundo, de lo latente, oculto e impenetrable en cuanto tal, y además constituído por la pululación de miles de especies animales desconocidas; de ahí el enorme relieve de las creencias sobre los «bichos» entre los *caboclos* brasileños (1). He buscado estos ejemplos extremados para ser fiel a la elementalidad metódica que me parece imprescindible; pero si se acercan las distancias, el mismo fenómeno aparece al comparar dos sociedades nacionales europeas o dos etapas históricas de una sociedad; por ejemplo, la España romántica y la de nuestro tiempo.

29. *Dos formas de atenuación de las creencias: la volatilización y la adhesión intelectual.*

La imagen de una ideología que mina y destruye las creencias de una sociedad es bastante pueril. Ortega ha insistido suficientemente sobre ello, y ha mostrado cómo son más bien las ideas recursos de que el hombre echa mano para apuntalar sus creencias en crisis o para suplir su falta (2). Como ideas y creencias no se dan en el mismo plano, es difícil el ataque ideológico contra las creencias, a menos que se haga una operación previa: la «ideificación» de las creencias, su «traducción» en términos de ideas, su transformación en ideas cuyos contenidos coinciden con los de las creencias. Pero cuando se ha hecho esto, antes de que se realice el ataque, las creencias han cesado de funcionar estrictamente como tales, es decir, están en crisis previamente a que sean hostilizadas. Ya veremos hasta qué punto es esto delicado.

El modo más frecuente de disminución, debilitación o atenuación de las creencias, de su desaparición en último extremo, es lo que podríamos llamar su «volatilización». Una creencia que primero tenía un papel decisivo en la vida, que la determinaba en sus estratos más profundos, empieza a palidecer, a ser

(1) Véase, por ejemplo, el famoso libro de GILBERTO FREYRE, *Casa-grande & Senzala* (8.ª ed., Río, 1954).

(2) Sobre todo, véase el prólogo a la *Historia de la Filosofía*, de BRÉHIER. (*O. C.*, VI.)

cada vez menos intensa, a condicionar de un modo decreciente la conducta, hasta desvanecerse por fin, disiparse, evaporarse. Adviértase que esto no significa siquiera que su contenido *no sea creído.* La evaporación de la creencia deja en pie la cuestión de si su contenido es ahora rechazado o no: hasta tal punto se trata de otra cosa que de afirmaciones y negaciones. La creencia en los dioses paganos se volatilizó en un largo proceso, al término del cual nadie creía en la existencia de esos dioses. La creencia en el progreso, que sostuvo a Europa durante más de un siglo, se ha volatilizado como tal creencia, ya no fundamos en ella nuestra vida, pero esto no quiere decir que los europeos actuales nieguen el progreso; la mayoría de ellos lo afirman, con más o menos restricciones, *opinan* que el progreso existe y determina en buena parte el curso de la historia. Lo mismo se encuentra si se compara la creencia medieval en el sepulcro de Santiago de Compostela con la opinión actual, compartida por muchos, de que allí está efectivamente enterrado el Apóstol, sin que de esa opinión se sigan las consecuencias que aquella creencia tenía para los castellanos del siglo XII.

Si la «volatilización» de una creencia no significa, pues, forzosamente su negación, ¿cómo se produce y qué sentido concreto tiene? Se trata de un cambio de estructura, y ésta lleva consigo un desplazamiento de sus ingredientes, entre ellos las creencias. Si un pueblo pasa de vivir en la selva a vivir en ciudades, tal vez a causa de un rápido proceso de industrialización, las creencias sobre el mundo animal resultan inoperantes, quedan a la espalda, sin que se produzca un «cambio de opinión» sobre ningún contenido suyo. Las creencias se disipan casi siempre por una modificación de la orientación, por una variación de la perspectiva, que retira la atención de lo que antes la absorbía. En la mayor parte de los hombres modernos, la creencia en el «mal de ojo» ha sido sustituída por la creencia en los microbios; repárese en que lo decisivo no es la opinión de que el mal de ojo es imposible—nadie se ha ocupado en demostrarlo, ni la cuestión se plantea a ese nivel—; la volatilización de la creencia en la posesión diabólica no excluye el hecho de que

muchos millones de hombres actuales piensen que es posible y hasta que se dé en ocasiones; esta idea no evita que de hecho no cuenten con la posesión, y cuando tropiecen con alguien que presenta síntomas de los que tradicionalmente se le atribuían, no se les ocurra exorcizarlo, sino llevarlo al psiquiatra. Muy frecuentemente, una nueva creencia eclipsa literalmente otras, y vitalmente las anula, aunque lógicamente no las afecte ni poco ni mucho. No de otro modo el sol hace desaparecer las estrellas del cielo visible, aunque éstas sigan ardiendo en el espacio y, por tanto, luciendo con la misma intensidad que durante la noche; y la luna, que no queda suprimida, palidece y se atenúa, pasa a un segundo plano, no se cuenta con ella para ver, como en medio de la noche, aunque esté ahí y pueda ser vista. Cuando el hombre empieza a vivir de una nueva creencia básica que irrumpe en su horizonte, aunque ésta no actúe en modo alguno sobre las anteriores, altera su significado y su función, tal vez las potencia, las atenúa o las aniquila. Desde este punto de vista habría que estudiar la dinámica histórica de las creencias, como historia de las formas de vida, entendidas como unidades complejas, orgánicamente articuladas y movidas por una cierta pretensión. Antes advertía que, como ya mostró Ortega, no hay «historia de las ideas»; hay que agregar que tampoco hay «historia de las creencias», como en general de ningún elemento parcial y abstracto de la vida humana. Es ésta en su realidad concreta e íntegra quien tiene historia.

A veces las creencias se atenúan y debilitan, pero no por este proceso de volatilización y desatención, sino precisamente por el camino inverso: por el de la adhesión intelectual. El fenómeno es complejo y delicado. De las creencias, es peligroso hablar mucho; porque para ello es menester enunciarlas, formularlas, expresar en forma de tesis o idea su contenido; y esto es ya un primer paso para que dejen de funcionar como creencias *sensu stricto*. En rigor, las creencias no se afirman; se está en ellas; cuando son afirmadas, cuando se adhiere intelectualmente a su sustancia, empiezan a actuar en otra dimensión de la vida, en otro estrato indudablemente más superficial. Podríamos decir

que, aunque parezca paradójico, la afirmación explícita de las creencias es el primer paso de su debilitación. Por esto advertía ya que, antes de que las creencias sean atacadas, su simple expresión en términos de ideas las pone en crisis. Es decir, esta «ideificación» de las creencias es ya atenuación de ellas, mientras que es relativamente secundario que sean atacadas o defendidas.

Las ideas son mucho más epidérmicas que las creencias; además, son fluctuantes e inestables, varían, se rectifican y matizan. Todavía más: las ideas, como realidades intelectuales, se mueven en el ámbito de la *cuestión* y el *problematismo,* mientras que las creencias funcionan como *lo incuestionable.* Podríamos decir que *toda idea es problemática,* simplemente por ser idea; tan pronto como se enuncia una idea, su cuestionabilidad surge en ella; la «pretensión de verdad», que acompaña al juicio lógico como tal, introduce en ella la posibilidad de falsedad y, por tanto, la exigencia de justificación. Mientras la creencia reposa en sí misma, segura y quiescente, la idea tiene que justificarse en cada instante, tiene que estar probando su verdad. Formular ideológicamente una creencia significa, intrínseca e inexorablemente, *ponerla en tela de juicio.*

Además, mientras la creencia tiene cierta *vaguedad*—quiero decir, vaguedad desde el punto de vista de las ideas, porque como creencia puede ser el rigor mismo—, su formulación requiere precisiones de orden intelectual, introduce toda una serie de dificultades, de posibles contradicciones, de arbitrariedades, cuya justificación se convierte en un grave—y acaso innecesario—problema. Voy a poner un ejemplo que encuentro revelador. En el *Génesis* se cuenta que Dios tomó una costilla de Adán, dormido, y con ella formó a Eva; creer esto, dado el supuesto religioso en que se mueve el *Génesis,* no presenta la menor dificultad, y tiene una serie de sentidos profundos y admirables: la mujer, hecha del propio hombre, carne de su carne y hueso de sus huesos; la mujer, hecha también de una materia más refinada y noble que la tierra originaria, etc. A condición de no darle demasiado alcance de «tesis», de no intentar presentar esa creencia como idea o pseudoidea, de no preguntarse en detalle

y con presunto rigor intelectual «cómo» ocurrió aquello y qué es lo que propiamente sucedió: si Adán tenía una costilla de más o si se quedó con una costilla de menos; si Dios le recreó una costilla suplementaria; si el espacio hueco se llenó de carne; cómo se formó el cuerpo íntegro de la mujer partiendo de la costilla, etc., etc. Todas las cosas que se han preguntado por menudo—con increíble frivolidad—muchos teólogos, incluso de los grandes, poniendo en peligro la creencia en este punto concreto y, de rechazo, la totalidad de la fe cristiana. Los ejemplos se podrían centuplicar, muchos de ellos en materia grave.

De ahí los evidentes peligros de la apologética. Cuando se formulan como tesis o ideas los contenidos de la creencia, es menester justificarlos; para ello se echa mano de «razones»; y como frecuentemente éstas son deleznables, la creencia, *perfectamente justificada como tal,* dentro de la economía vital que le es propia, nada menesterosa de demostración o prueba, queda invalidada y destruída por su «trasplantación» a un terreno inadecuado y su cultivo en él por procedimientos intelectuales insuficientes.

La consecuencia de la «ideificación» de las creencias es que, en primer lugar, se trasladan a una zona distinta y más superficial de la vida; en segundo término, se introduce en ellas la problematicidad; en tercer lugar, quedan inestabilizadas, siempre sujetas a prueba o comprobación; por último, *vitalmente* atenuadas, sea cualquiera su justificación intelectual, porque ésta opera siempre a menor profundidad que las creencias básicas. Piénsese en la intensidad vital de nuestra adhesión a una verdad perfectamente demostrada, por ejemplo, que en un triángulo rectángulo el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos, y de nuestra creencia—indemostrada e indemostrable—de ser hijos de nuestro padre y nuestra madre; mientras en esta creencia se funda normalmente toda una porción decisiva de nuestra vida, la certidumbre intelectual del teorema de Pitágoras nos resulta—salvo algún caso excepcional—perfectamente inoperante.

Y hay otra consecuencia más, indirecta pero de extrema im-

portancia. Las creencias «ideificadas» se debilitan; a veces se desvanecen y pierden; en otros casos, en cambio, cuando, a pesar de su atenuación ideológica, están sostenidas por alguna fuerte creencia auténtica, o bien por un complejo de intereses vitales independientes, suplen la energía que han perdido *como creencias* con una exasperación como ideas, quiero decir, con una «intensificación» del tipo que corresponde a las ideas: el partidismo, la beligerancia, el fanatismo. La creencia, convertida en idea, pero deficiente como tal, degenera en «ideología», se transforma en un «ismo». La fuerza que no tiene ya de estar *sosteniendo* e impulsando *a tergo* la vida, la busca en la agresividad con que es *sostenida.* Da ahí la típica beligerancia y la tendencia polémica de las creencias debilitadas, inseguras, que se afirman suspicazmente frente a un horizonte de abstracta hostilidad.

Cuando se considera el conjunto de las creencias de una sociedad, hay que atender, por supuesto, a su jerarquía; pero no sólo a la jerarquía que como creencias les pertenece, sino a la que tienen en la fase de que se trata; quiero decir, al estado del «crédito» en que consisten. Frente a las creencias en pleno vigor hay las atenuadas; hay que determinar «cuantitativamente»—esto es, respecto al grado vital de intensidad—el estado de las creencias; pero no basta tampoco con ello, sino que hay que dar un paso más: precisar por qué camino se ha llegado a ese *quantum* de intensidad y solidez y, por consiguiente, hacia dónde se mueve esa creencia. No es lo mismo que esté palideciendo gradualmente por un cambio de perspectiva que origine un creciente desinterés hacia el «tema» de la creencia, que haya sido «ideificada» y luego minada por una creencia de signo opuesto, o finalmente que haya sido desvirtuada por el celo de sus defensores, y que aparezca como una ideología prepotente, agresiva y explícita, vaciada internamente de contenido y sustancia de creencia como tal. Puede ocurrir—y éste es un caso especialmente interesante—que una creencia, agotada en cuanto creencia, tenga una vida ulterior como ideología dentro de una sociedad determinada; como es también posible que una idea nacida en

una mente individual sea al cabo del tiempo una creencia en el sentido riguroso del término. Y esto nos remite al problema de la relación de unas y otras.

30. *Interacción de ideas y creencias.*

He insistido hasta aquí en la distinción entre ideas y creencias, en su relativa independencia, incluso en la dificultad de que se establezca relación de ataque entre unas y otras, mientras permanezcan íntegramente en sus planos respectivos. Pero ahora hay que iniciar una nueva consideración. Las conexiones entre ideas y creencias son múltiples. Ante todo, unas y otras se dan en nuestra vida, es decir, en ella conviven, dentro de su ámbito tienen sus raíces y su desarrollo; esto lleva consigo una relación sumamente elemental, pero por eso mismo decisiva, que es la de su *coexistencia.* En una vida humana funcionan unas y otras: ¿en qué proporción? Hay formas de vida humana en que las creencias constituyen el fondo desde el cual se vive; sobre él, un mínimo repertorio de ideas secundarias orientan al hombre, esporádicamente, sobre cuestiones muy acotadas y de escaso alcance. En otras sociedades—o en otros individuos—, la vida está determinada por un complejo de ideas de alto bordo, sistemáticamente engarzadas, por una muchedumbre de ideas menores que responden a casi todas las preguntas imaginables y componen una tupida red que envuelve el vivir; todo ello, por supuesto, basado en ciertas creencias fundamentales, casi mudas, tal vez ignoradas o poco menos, que permanecen al fondo, como un suelo nutricio. Entre estos dos extremos se dan multitud de grados—y de estructuras—intermedios. Y la investigación de una estructura social tiene que poner en claro cuál es el estado preciso de esa coexistencia y tratar de aforar esa proporción. Piénsese, por ejemplo, en la significación de este problema para una comprensión de la Edad Media; cuando se considera la época medieval, se pendula entre la atención a las ideas—la Escolástica, la organización eclesiástica, el pensamiento político, etc.—y la apelación a las creencias subyacentes, que se expresan y denuncian de mil modos distintos. ¿Cuál es el peso real de la cultura

en latín, frente a la de las lenguas vulgares? Sería quimérico intentar una «valoración» en sentido estricto, comparar el «valor» de Abelardo como el de la *Chanson de Roland,* el de Pedro Lombardo con el *Poema del Cid,* las *Summulae logicales* de Pedro Hispano con el *Libro de buen humor,* Duns Escoto con el *Romancero,* el Dante... consigo mismo, quiero decir, discriminar el peso de las ideas y las creencias en el mundo de la *Divina Comedia.* Este último sería, naturalmente, el camino para entender la época como tal y sus diversas fases: un análisis de la función respectiva de unos y otros elementos en la vida del hombre medieval, independientemente de lo que a nosotros nos interese si somos historiadores de la filosofía o de la teología o del arte, o si nos proponemos averiguar la constitución, desde la Edad Media, de los pueblos europeos de nuestro tiempo.

Y las sorpresas que este estudio depararía no son pocas. Se suele pensar que el Renacimiento significa un triunfo de las ideas; no está en mi ánimo anticipar los resultados de una investigación que no he hecho—y que está por hacer—; pero si se considera, como es menester, la fase final de la Edad Media «lindante» con el Renacimiento, no—lo que sería absurdo, pero se hace—el siglo XI junto al final del XV, no sería inverosímil que la época renacentista apareciese como un periodo de crisis de ideas y vigencia plena de dos o tres creencias fundamentales. De un modo análogo, habrá que ver cómo el siglo XIX se inicia con un reverdecimiento de las creencias y, lo que es más, un proceso inverso al que antes denominé «ideificación de las creencias»: un funcionamiento «credencial»—*sit venia verbo*—de muchas ideas del siglo XVIII.

La proporción en que dentro de la economía de una forma de vida funcionan las ideas y las creencias determina una serie de caracteres de ella. Por ejemplo, el ritmo de su variación histórica; una vida en que las ideas tienen un papel mínimo es forzosamente lenta en su evolución, sean cualesquiera las creencias en que esté asentada; a la inversa, el predominio de las ideas asegura un cambio rápido. La causa de la prodigiosa aceleración del *tempo* de la variación histórica en la Edad Moderna, sobre

todo en los últimos cien años, tiene una de sus causas principales en el desplazamiento del equilibrio hacia las ideas. Pero al hablar de cambio o mudanza histórica no se ha dicho lo suficiente; hay que preguntarse qué es lo que muda, es decir, a qué zonas de la vida afecta el cambio; cuando las creencias *básicas* son muy sólidas y auténticas, cuando las raíces de la persona se hunden vivaz y enérgicamente en ellas, es posible una estructura social en que el cambio sea muy rápido, pero no impida una gran estabilidad social; éste me parece ser el caso de los Estados Unidos; es posible, a la inversa, que una sociedad en que la variación es de escaso volumen o bastante lenta, a pesar de ello sea la inestabilidad misma, por ser muy tenue o vacilante el subsuelo de creencias: no se olvide que los movimientos rápidos y las grandes edificaciones requieren un suelo firme, mientras que sólo se pueden construir chozas sobre arena movediza o fango, y en ningún otro lugar son más difíciles, lentos y premiosos los movimientos.

El hecho conocido de la relativa estabilidad de la vida campesina, frente a la movilidad de la urbana, responde a la distinta proporción en que ideas y creencias intervienen en una y otra. Desde este punto de vista habría que estudiar la variación mayor o menor de las diversas clases sociales, la diferencia entre el hombre de la plebe y el proletario, la sorprendente inalterabilidad de las aristocracias del linaje, frente a los demás grupos superiores de una sociedad (intelectuales, profesionales de primer orden, hombres de empresa). Este factor es también característico de los diversos movimientos políticos, que tienen sus resortes en distintos puntos, que reciben su fuerza de ciertas creencias subterráneas y a veces nada aparentes. Sólo esto explica multitud de fenómenos de la vida política que de otro modo resultan incomprensibles. Pero no se piense en la alternativa tradicionalismo-revolucionarismo, porque uno y otro pueden ser, indiferentemente, cuestión de ideas o asunto de creencias básicas. El estudio de la vida política española del siglo XIX—y, por supuesto, del XX—es extremadamente revelador.

El proceso por el cual se pasa de una idea, originada como

tal en una mente individual, a una creencia, se reduce al que ya hemos estudiado al hablar de la génesis de las vigencias. Pero no se piense que es necesario que las creencias se originen de ideas individuales; este caso es relativamente infrecuente, y casi nunca se da en las creencias básicas; las creencias así engendradas conservan siempre una proximidad mayor a las ideas; son las creencias formuladas, explícitas, más fáciles de confundir por ello con ideas, pero distintas por su modo de funcionar en la vida. Antes hablaba de la idea de progreso, nacida en el siglo XVIII, en la mente de Turgot y de Condorcet; en el siglo XIX se convirtió en una creencia colectiva en la cual estaban los europeos y los americanos, que la encontraron vigente en su mundo, como idea recibida, como una interpretación que *expresaba la realidad misma.* Estas dos notas caracterizan las creencias procedentes de ideas: presentarse como la realidad misma, pero en forma expresa. Este último carácter falta en las creencias originarias: en la solidez del suelo, en la inagotabilidad del aire, en la medrosidad del contorno desconocido, en la pertenencia a una familia o a una tribu, en la existencia de poderes superiores. Estas creencias no empiezan por ser ideas, sino que nacen de una peculiar vivencia de la realidad, respecto de la cual es siempre secundaria su formulación y expresión mental. Por eso, en las creencias primordiales se tiene siempre la impresión de que nunca quedan agotadas por sus fórmulas o enunciados; cuando una auténtica creencia es expresada, cuando se dice en qué se cree, siempre se dice menos de lo real. Esto explica el hecho—sorprendente, pero del que casi nadie se sorprende—de que se pueda cantar el Credo, mientras que sería perfectamente absurdo cantar el teorema de Pitágoras, las leyes de Maxwell o las categorías kantianas—o las veinticuatro tesis tomistas—; cuando se canta el Credo, se ejecuta una operación bien distinta de su mera recitación o lectura, y que le agrega algo importante, no, claro está, en el campo de las significaciones, sino como creencia. Se trata del sentido general de la liturgia y del culto, como forma de vida de las creencias religiosas—y correlativamente de vivificación de ellas—; gracias a estos recursos se suple más o menos

la deformación y mutilación que la fórmula impone; el *plus* esencial que tiene el creer sobre el decir lo que se cree, lo «dice» o al menos lo sugiere la música y, en conjunto, lo que podríamos llamar el «temple litúrgico». (Cuál sea éste, es otra cuestión, y nada sencilla; baste decir que no cualquiera, y que con frecuencia las formas degeneradas destruyen el contenido de la creencia, en lugar de potenciarlo; muchas formas habituales de piedad constituyen la suma impiedad: el canto gangoso o arrastrado, la dulzonería, el sonsonete intrínsecamente escarnecedor, el abuso del surperlativo, análogamente los altares de confitería, las imágenes ñoñas, etc. Esto es lo que expresa certeramente el dicho popular español «El Padrenuestro puesto en solfa es solfa».)

El paso de una creencia a una idea está ya considerado. El ejemplo del progreso es excelente, porque sirve para los dos procesos: de la idea de progreso se pasó a la creencia en él, y de ésta, nuevamente, a su idea en su fase actual. En la vida religiosa son frecuentes los casos de creencias que dejan de funcionar *sensu stricto* como tales y perviven en forma de ideas o tesis a las que intelectualmente se adhiere, quiero decir los creyentes; pero este nombre es algo equívoco, porque sugiere que a todo lo que adhiere el creyente adhiere como creencia, y no es así: porque es creyente, es decir, porque *está en una creencia,* afirma como ideas recibidas muchas ideas, tesis o dogmas con los cuales no tiene la relación de creencia en el sentido riguroso de esta palabra. La distinción teológica entre fe explícita y fe implícita es certera, pero no basta para explicar esto. El que cree «todo lo que la Iglesia enseña», lo cree con fe implícita, porque tiene fe explícita en la Iglesia, y naturalmente no sabe qué es eso que la Iglesia enseña; imaginemos ahora que se le van proponiendo esos contenido; se dirá que ahora, a medida que son enunciados y presentados, los va creyendo con fe explícita; pero no por eso deja de seguir faltando la creencia en el sentido estricto, en el sentido en que decíamos antes que tenía creencia en la Iglesia. Piénsese, por ejemplo, en un dogma recién definido, como el de la Asunción; antes de la definición dogmática, *mu-*

chos católicos—pero no todos—*estaban en la creencia* de que la Virgen había sido elevada a los cielos, sin demasiadas precisiones en cuanto al «cómo» y en qué forma; a partir de la definición, *todos* los católicos, los que ya estaban en esa creencia y los que no estaban en ella, creen en el dogma definido, es decir, asienten a la definición, la afirman, adhieren a ella; pero no tendría sentido decir que ahora todos *están en esa creencia;* más aún, en los que ya estaban, se distingue esa *vaga* creencia tradicional de la *precisa* adhesión a la definición dogmática; y aunque una y otra se refieran a lo mismo, no son idénticas como realidades religiosas en la vida individual del creyente. ¿Cómo se va a confundir la creencia en el Purgatorio y en las ánimas, tal como se da, por ejemplo, en el pueblo, con la «creencia» en los derechos de la Iglesia en materia de enseñanza? No es lo mismo la *creencia* en la Eucaristía—que Cristo está verdaderamente en la hostia consagrada—, que la *adhesión intelectual porque se está en esa creencia* a la doctrina de la transustanciación. Todo esto, dicho sea de paso, porque no es nuestro tema, tiene la mayor importancia para la enseñanza de la religión y para la vida religiosa en su integridad, con tanta frecuencia desvirtuada y desalojada del plano de la creencia por una liturgia descuidada, por el excesivo manoseo, por la proliferación de detalles piadosos, por la involucración con otras cosas (política, teorías intelectuales, etc.), por la adición de lo que podríamos llamar una «costra ideológica» de presuntas precisiones doctrinales obtenidas mediante un pensamiento inercial que opera automáticamente y en el vacío, a base de un mínimo de «datos» religiosos auténticos, por el afán de «demostrar» lo que no puede o no necesita ser demostrado, con olvido o menosprecio de la esencial función de la creencia en cuanto tal.

Pero, aparte de las transiciones posibles de ideas a creencias o viceversa, queda otra cuestión decisiva para la comprensión de una sociedad: la interacción efectiva en cada momento entre las ideas y las creencias actuales. Creencias e ideas son, ambas, órganos de certidumbre; las primeras, en su función propia, de la certeza en «que se está»; las últimas, de la certeza «a que

se llega» (1). La certidumbre total en que se asienta nuestra vida es, pues, una resultante de la convivencia e interacción del sistema de las creencias con el repertorio de las ideas—porque, paradójicamente, mientras es necesario que las creencias básicas constituyan un sistema, si bien vital y no «lógico», las ideas dominantes en una sociedad pueden muy bien no tener carácter sistemático—. Esta interacción es necesaria, porque las creencias no son nunca suficientes, ya que las situaciones se suceden unas a otras y llevan consigo innovaciones respecto a las cuales hay que saber a qué atenerse. La función primaria y normal de las ideas—por tanto, en todo género de sociedades, no en las excepcionalmente intelectualizadas como las nuestras—es suplir los huecos, fallas o fisuras del sistema de creencias y hacer frente a la novedad, frente a la cual las creencias se sienten relativamente indefensas. Por esto, como antes dije, la función de las ideas es esporádica y muy acotada en las sociedades que nosotros llamamos primitivas—o en los estratos «primitivos» de las sociedades complejas e intelectualizadas—, y por tanto en la gran mayoría de las sociedades, si se toma el volumen total de la humanidad en toda su historia, aunque la situación sea distinta en la mínima fracción que, por razones claras, conocemos mejor y más nos suele interesar. El funcionamiento *autónomo* de las ideas, con vida propia e independencia, es un fenómeno histórico absolutamente insólito.

Pero en la sociedad más firmemente regida por un sólido y compacto sistema de creencias, la intervención de las ideas es a su vez inexcusable. Porque las creencias, que no se han formado lógicamente, no tienen entre sí coherencia lógica, sino vital; y como no todas están en la misma fase ni en el mismo grado de intensidad, su jerarquía resulta problemática, los desplazamientos de unas u otras provocan huecos o fisuras, y ante ellos el hombre no tiene más remedio que ponerse a pensar para llegar a saber nuevamente a qué atenerse; es decir, moviliza sus ideas,

(1) Véase mi *Introducción a la Filosofía*, cap. II, «La función vital de la verdad».

por lo pronto en la medida en que las vicisitudes de las creencias lo han hecho necesario.

Pero no es esto sólo. Las experiencias históricas, los fracasos acumulados, quebrantan las creencias; las ideas se encuentran con el hecho de ese fallo, y operan sobre la nueva situación; es indiferente que la crítica de las ideas confirme el fallo y apresure el hundimiento de la creencia, apuntale y sostenga ésta o, por último, lleve más allá de ella, a un nuevo plantamiento de la cuestión; en todo caso, la intervención de las ideas es nuevamente exigida por la situación así originada.

Hasta aquí he estado hablando de una situación esquemática e irreal: una sociedad aislada; de hecho, las diversas sociedades están casi siempre en presencia unas de otras, y constantemente irrumpen en el área de una creencias que proceden de otra, en las que, por tanto, no se está, pero se sabe que otros están. Esta situación, que es decisiva, es tal vez la que reclama con mayor imperio el recurso a las ideas. Si se quiere entender una estructura social, sobre todo cuando se trata de sociedades superiores, hay que atender enérgicamente a este aspecto de la interacción ideas-creencias.

Y, por supuesto, a otro, que es quizá el radical: la situación total de las ideas, es decir, su relación con las creencias vista desde estas últimas. En otras palabras, *la creencia en las ideas*, la variable fe en la razón que tiene cada sociedad y condiciona, en segundo lugar, sus diversas formas, esto es, la creencia en cada una de las maneras en que las ideas se realizan: oratoria, narración, poesía, dialéctica, ciencia; y, a su vez, las diferentes ciencias. Cuando se pregunta uno por la función efectiva de las ideas en la historia, la respuesta no puede ser unívoca. ¿Son las ideas las que mueven el mundo o la quinta rueda del carro, tal vez «la mosca del coche», como una vez preguntó Ortega de la filosofía? Esto es lo primero que hay que determinar, pero, se entiende, para cada sociedad y cada forma o posibilidad de las ideas. Esta es la dimensión decisiva en que se mueve la interacción entre ideas y creencias.

31. El sistema de la estimación.

Como la vida humana consiste en preferir unas posibilidades a otras y realizarse mediante la elección de una línea temporal que traza su trayectoria en un campo definido por cada situación, el mundo no es sólo un conjunto de elementos dotados de ciertas cualidades, sino que aparece como una estructura de carácter estimativo. La cosa es decisiva, porque afecta a la presentación misma de las realidades. Casi tanto como el aparato perceptivo humano, esa estructura estimativa condiciona el horizonte del mundo que se ofrece al hombre. Adviértase que de la infinidad de elementos que existen en nuestro medio, sólo una pequeña porción nos están realmente presentes, es decir, son atendidos y aparecen como tales. La disposición de nuestros órganos sensoriales y los hábitos de su uso son, claro está, los factores que en primer lugar determinan esa selección; pero en segundo término, una serie de valoraciones que nos hacen atender o postergar a los ingredientes perceptibles de nuestro mundo. El contorno aparece constituído por un telón de fondo indiferente, sobre el que se recortan los objetos valorados positiva o negativamente, dentro de una jerarquía variable pero existente en cada caso. La vida humana está condicionada, pues, por un sistema de la estimación, que varía históricamente y que es uno de los factores constitutivos de una estructura social.

En lo fundamental, se trata de creencias. Desde la primera infancia, las cosas son presentadas valorativamente al niño; el alimento y el chupete, poco después el sonajero y los juguetes, le son mostrados como algo positivamente valioso, se le induce a tener un trato favorable con ellos, mientras que se le cargan de emoción negativa los objetos sucios o peligrosos, se le provoca la aversión a ellos; y, en tercer lugar, respecto a multitud de realidades se lo deja en actitud neutral; por cierto, se suele tratar de realidades distantes, o bien tan próximas que no llegan a funcionar como *objetos:* las ropas, la cuna, etc. A medida que el niño va creciendo y se va ampliando su horizonte perceptivo, se va enriqueciendo su mundo con más elementos, éstos ingresan

en él con su carga emocional correspondiente, se le inyecta un esquema de comportamiento determinado por una estimación. Cuando entra propiamente en el mundo—quiero decir, en el mundo común o social—, encuentra un sistema de valoraciones vigentes, cuyo torso general coincide con las de su ambiente familiar, pero no íntegramente. Hay valoraciones privadas, recibidas por el niño, no originales, pero tampoco vigentes en la sociedad, sino restringidas a su ambiente personal; hay también las valoraciones con vigencia limitada—a una clase social, a una tendencia política, a una región, etc.—, interpuestas entre las privadas y las de la sociedad general. Por último, empieza a actuar la capacidad estimativa del individuo mismo, que modifica ese sistema recibido con el cual se enfrenta, primero pasivamente, luego con una independencia cuya amplitud es muy variable, y precisamente uno de los factores que urge determinar para entender una estructura social.

La estimación se extiende desde la materia hasta las realidades más abstractas. Cada sustancia física, desde el oro o las piedras *preciosas* hasta los excrementos, está afectada por un coeficiente estimativo, que la presenta como «noble» o «vil». Y especialmente, claro está, las realidades vivientes, vegetales o animales: la orquídea y el cardo, el trigo y la cizaña, el caballo y el gusano, el cordero y la serpiente, la paloma y la araña, el león y la hiena, el águila y el buitre, el ruiseñor y el murciélago, el delfín, el tiburón, la sardina o el pulpo: todos con su halo emocional, con su valoración adscrita, que provoca un «primer movimiento» en nosotros y condiciona la vigencia que de ellos tenemos, y por tanto su realidad.

Y en lo humano, en grado extremo. Aparecen estimativamente cualificadas las razas, los tipos físicos, las profesiones, las regiones de un país, las religiones. Y todo ello varía históricamente. Desde el desdén por el trabajo en los hidalgos del 1600 hasta la beatería del trabajo de las ideologías proletaristas hay un abismo. La actitud ante los negros, el semitismo o antisemitismo, la valoración o el desprecio por lo militar, la veneración o el escarnio del sacerdocio, la «cotización» social del ser caste-

llano, gallego, andaluz o catalán dentro de España—y análogamente en los demás países—, la diversa estimación de los dos sexos, la muy variable del niño; toda la realidad humana está directamente constituída por la valoración.

Imagínese la distancia que separa la estimación de un gladiador romano de la de una primera figura del fútbol en nuestro tiempo. Mídase lo que va desde la actitud de un noble del siglo X, que se avergonzaría de saber leer, a la estimación vigente en el siglo XIX *hacia el homme de lettres* o el *Herr Professor* —y compárense estas estimaciones con las españolas del mismo tiempo hacia el mismo tipo de hombres—. Compárese la valoración de la condición sacerdotal en 1400, en 1580, en 1780, en 1900, en 1935, en 1954. Recuérdese lo que significaba en España—como facilidad, estimación previa y simpatía—ser andaluz hacia 1890, y la desventaja de ser gallego o tal vez extremeño; y esta situación ha variado profundamente en medio siglo.

El estudio de una estructura social tiene que incluir una determinación de ese sistema estimativo; sólo en función de él resulta comprensible lo que pasa, esto es, la marcha efectiva de la historia, la estratificación social, la industrialización o el abandono de la producción, la temperatura del patriotismo, el tono de la religiosidad—influído decisivamente por la estimación o desestimación del clero—, la selección de las profesiones y, por consiguiente, la composición de la sociedad, las relaciones entre los sexos, la tolerancia para los vicios y, por tanto, las formas morales de esa sociedad, etc. Se puede ir de la máxima indulgencia a la más áspera intransigencia para con los pecados de la carne, de la aceptación de la inmoralidad económica a la rigidez en cuestiones de dinero; se puede tolerar la cobardía personal o ser algo que descalifica socialmente; la sensibilidad moral para con la traición admite grados muy variados; la condición de homosexual puede ser atroz o muy cómoda, incluso privilegiada. Si no se está en claro respecto a qué pasa en una sociedad desde este punto de vista, nada se entiende.

Pero he empleado, y no por casualidad, la palabra «sistema»;

la estimación, en efecto, lo constituye necesariamente, puesto que es un mecanismo regulador de la vida. Por eso no se puede entender el que domina en un época y una sociedad determinada mediante un simple catálogo de valoraciones particulares; todas ellas componen una figura, que es menester descubrir y dibujar, que expresa lo que, en uno de sus estratos más hondos, quiere decir para aquellos hombres el verbo «vivir». (Vivir, para el hombre, quiere decir muy principalmente «*valer* la pena de vivir»: recuérdese el viejo *propter vitam, vivendi perdere causas;* y si no se quiere un texto tan levantado, el comentario popular español a una forma de vida desvalorada o despreciada: «esto no es vivir».) De ahí que la valoración aparezca siempre como un ajustado mecanismo de compensaciones, y que las crisis históricas empiecen por un desajuste que suele llevar al desbarajuste. A mi entender, la función social del duelo, vigente en la Europa del siglo XIX, fué principalmente mantener cierta necesidad de valor personal en un mundo excesivamente seguro, apacible y tranquilo, demasiado poco peligroso—me refiero sobre todo a la segunda mitad del siglo, tal vez hasta la guerra del 14—; la pérdida de vigencia del duelo sobrevino rápidamente cuando el mundo se volvió peligroso, cuando se necesitó de considerable valor personal para vivir con dignidad media, sin necesidad de agregar complicaciones lujosas. El duelo más antiguo, por su parte, el medieval o el moderno hasta el siglo XVII, representaba una parte de la educación nobiliaria y caballeresca, un atributo de esa condición, una escuela de entrenamiento, como el deporte o el aprendizaje de las lenguas modernas en otras sociedades. Análogamente, la tolerancia moral para ciertos vicios y pecados suele compensar excesos de rigidez en otro sector; y habría que preguntarse en serio por la función, dentro del sistema total de la estimación, de la relajación en su conjunto o del rigorismo; y se encontraría seguramente que significaban, dentro de la economía vital, compensaciones de otros fenómenos, que no tienen por qué ser de índole directamente moral.

Como, por una parte, la estimación interesa vivamente a los hombres, porque colorea el mundo, le da vivacidad, relieve

y dramatismo, y por otra parte la acción individual es muy enérgica en ella, presenta una considerable labilidad. No ya sociedades distintas, sino las muy próximas entre sí difieren considerablemente; y la variación temporal es grande de una generación a la siguiente. Esto quiere decir que en rigor no se puede «describir» o trazar estáticamente el sistema valorativo de una sociedad, sino que hay que *contarlo*. El intento de filiarlo y exponerlo lleva a hacer su historia. Aun en el caso de lo que he llamado una «época mínima», lo esencial es descubrir y narrar el argumento de la estimación, que proyecta así, como sobre una pantalla, la figura del hombre en ese tiempo y el perfil de lo que en él se entiende por felicidad.

32. *La ideología dominante o imagen intelectual del mundo.*

Cada sociedad tiene una ideología dominante, que produce lo que llamo «imagen intelectual» del mundo, para no recargar excesivamente de teoría la realidad a que me refiero; quiero decir que, aun tratándose de ideas y de contenidos de carácter intelectual, lo que en una sociedad tiene general vigencia no es en rigor una *idea* del mundo, menos aún lo que se suele denominar una «concepción» del universo, sino una imagen relativamente vaga, por supuesto no justificada científicamente, y que dista bastante de lo que piensan los hombres dotados de saber teórico en esa misma sociedad. El origen de esa «imagen intelectual» no es exclusivamente científico; de otras zonas ajenas a la ciencia vienen importantes ingredientes de esa imagen. Por ejemplo, de la religión. No hay que decir que una religión no es una ideología; pero no es menos cierto que en toda religión va, más o menos implícita, una ideología acerca de la realidad. Consideremos, para buscar lo más próximo, el cristianismo contemporáneo, tal como se enseña en sus formas más elementales, en el catecismo y cualquier manual escolar de «historia sagrada». De esta enseñanza se deriva una imprecisa noción de mundo creado, en relación con Dios creador, una cosmogonía, una idea del hombre como realidad corpórea y anímica, una mínima doctrina psicológica—los

sentidos corporales que se enumeran en el catecismo, las «potencias del alma», los vicios y las virtudes, las nociones de arrepentimiento, atrición, contrición, «dolor de corazón», devoción, etcétera—, una idea jerárquica de la sociedad—padres, maestros, mayores «en edad, saber y gobierno»—, una visión de la historia—pueblo elegido, profetismo, plan providencial, juicio final—, una idea muy definida del «puesto del hombre en el cosmos», en relación con las plantas, los animales, los espíritus angélicos y la Divinidad, una noción del milagro y, por tanto, de un orden «natural», casi de «leyes de la naturaleza», todo esto sin contar las ideas específicamente religiosas y teológicas, que tienen una vertiente ideológica general y contribuyen también a formar esa imagen del mundo: lo natural y lo sobrenatural, la Encarnación, la idea de pecado, la noción de eficacia—por ejemplo, sacramental—, la idea de espíritu, la visión escatológica, la interpretación de la muerte y la inmortalidad, los principios de justicia, mérito, premio y castigo, la oposición del tiempo y la eternidad, etc. Esto y mucho más es el fabuloso, riquísimo repertorio intelectual en que, sin el menor propósito científico, introducen al muchacho de la última escuela rural española el catecismo del P. Ripalda y el modesto epítome de historia sagrada de Fleury o cualquier otro: el diluvio y los sacrificios; judíos, filisteos, babilonios, fenicios, macedonios, griegos, romanos; Baltasar, Nabucodonosor y Alejandro Magno; el Nilo, el Mar Rojo, el Sinaí; la idolatría y el becerro de oro; formas sociales—tribus, poligamia y monogamia, concubinato—; los Magos de Oriente; el homicidio—Caín y Abel—, la seducción—Sansón y Dalila—, el mundo de los sueños—José—, la inestabilidad de los imperios, las pasiones del alma, el destino que se anuncia y se cumple —*Mane Tecel Fares*—.

Esto no es más que un ejemplo. Lo que me interesa en él es mostrar una de las vías de formación *no científica* de la imagen *intelectual* del mundo. Los relatos, las leyendas, las novelas, el teatro—en nuestro tiempo el cine y los medios modernos de comunicación—; los proverbios y refranes; las tradiciones, la conversación familiar, la tertulia de café; las narraciones de

los viajeros; los periódicos desde que hay periódicos; todo eso contribuye en diversa proporción a la constitución de esa ideología. Se comprende que, al lado de esto, resulta relativamente secundaria la enseñanza científica como tal: las cuatro quintas partes de nuestras *ideas* no proceden de la instrucción científica; esto en nuestras sociedades archiintelectualizadas; en otras, la proporción de la ciencia será de un diez por ciento o de un uno por mil.

Con esto quiero apuntar que en toda sociedad hay una imagen del mundo o ideología básica que es común a toda ella, no privativa de las clases cultas o de los hombres de formación científica; porque todos, incluso éstos, participan de una misma imagen a la que se agregan y superponen ciertos elementos particulares a cada uno de los grupos sociales. Por tanto, se puede uno referir a ese conjunto de elementos comunes que constituyen el torso de la ideología general, la cual, a su vez, es uno de los componentes más importantes de cualquier estructura social.

Pero después de subrayar enérgicamente esto hay que insistir en un aspecto bien distinto: la variación histórica de esas ideologías, sus diferencias de una sociedad a otra, incluso próximas. Cada país, por ejemplo, sabe sus cosas propias, tiene sus doctrinas prestigiosas, sus tradiciones familiares, sus autores leídos por «todo el mundo». Y esto cambia con el tiempo y cada pocos años irrumpen en una sociedad nuevas ideas, nuevas modas, ungidas por el prestigio de lo desconocido—frecuentemente de lo exótico, a veces de lo prohibido—, por el afán de novedad de los hombres, especialmente de algunos grupos influyentes, imitados después por los demás. Por esto, la imagen intelectual del mundo es—sobre un fondo «estable»—variable, y ciertamente a un ritmo mucho más acelerado que las creencias básicas.

Naturalmente, el saber científico—en el más amplio sentido del término—es un factor decisivo en la formación de esa ideología dominante. Si puede parecer que he minimizado su influjo, ha sido sólo para evitar caer en el error, tan difundido, de querer derivar de la ciencia la ideología que tiene vigencia en una socie-

dad. El papel de la ciencia dentro de ella no es siempre el mismo; ni tampoco el de cada una de las ciencias: la teología, la astronomía, la filosofía, la biología, la historia, la física han ido condicionando decisivamente la imagen que el hombre medio ha tenido de la realidad, en interacción pero con fases de indudable predominio de unas u otras. Agréguese a todo ello la influencia de la técnica en la idea del mundo: no es lo mismo ésta cuando el hombre se comporta pasivamente frente a la realidad, cuando la padece o, a lo sumo, la utiliza siguiendo dócilmente sus estructuras y disposiciones, que cuando se sirve originalmente de esas disposiciones para sus *propios* fines personales, en principio independientes de la realidad que encuentran en torno suyo, o que cuando va aún más allá y produce él mismo esas disposiciones en la medida en que las necesita para realizar proyectos que nada tienen que ver con las posibilidades «naturales», con las que ha contado tradicionalmente. Para tomar un ejemplo mínimo, piénsese en la «idea» de la realidad que decanta en el hombre el hecho de vestirse con la piel de un animal recién cazado, con un traje de lana o algodón, o con un tejido de *nylon, dacron* u *orlon,* que empieza por no saber qué es ni de dónde procede ni cómo se hace, sino que es una realidad producida «a pedir de boca», precisamente para satisfacer ciertos deseos y condiciones imaginados previamente a su existencia. Toda la técnica de este siglo—y no de antes, ni siquiera de la gran época técnica del siglo anterior—tiene este carácter y está produciendo cambios decisivos en nuestra imagen de lo real (1).

La ciencia que interviene en la constitución de esa ideología general no es, por supuesto, la actual, sino la de anteayer. Repárese en que incluso la instrucción científica es siempre inactual: los manuales de bachillerato representan el estado de las disciplinas intelectuales una o dos generaciones antes; la pretensión de «estar a la última» suele ser inoperante, porque no basta con «hablar» de las cosas más recientes o nombrarlas; son frecuentes, por ejemplo, los libros filosóficos actuales que

(1) Véase mi *Introducción a la Filosofía,* cap. I.

no perdonan al último existencialista, pero no han logrado nunca llegar al nivel histórico que significó Kant, son intrínsecamente «prekantianos», tal vez precartesianos. A medida que ha ido aumentando la velocidad de notificación y comunicación, que las ideas «llegan» más pronto, ha sobrevenido una aceleración paralela de la variación científica misma; esto sin contar con que no basta con que las ideas «lleguen», sino que hace falta una peculiar impregnación y asimilación, a la que me referiré en detalle más adelante.

La investigación de una estructura social tiene que atender, pues, a ese fondo general de carácter ideológico, pero no obtenido ni poseído intelectualmente, que da la «imagen del mundo» dominante. Tiene que reconstruirlo, señalar sus líneas rectoras, trazar sus límites—esa imagen es siempre limitada, y no siempre por igual—, filiar sus diferentes ingredientes, aforar la importancia y volumen de cada uno. Y, sobre todo—una vez más—, poner todo eso en movimiento: mostrar cuál *está siendo* en cada instante esa imagen, hacia dónde va, en qué medida gravita pasivamente sobre las mentes o las moviliza hacia el futuro. La realidad no es sólo lo que «está ahí»; es siempre lo que «está viniendo» y también lo que «se está yendo»; y el corazón del hombre suele estar distendido entre ambas cosas; una de las características más finas y hondas de una época es su actitud respecto a esto: si mira con melancolía la espalda de las cosas que se alejan hacia el pasado, si se le enciende el deseo ante la inminencia de las que están asomando en el horizonte. De pequeños cambios de esa sensibilidad puede depender la realidad efectiva de una sociedad y la orientación que tome en la historia; y es esencial que se oriente definitivamente en uno u otro sentido, o acaso que pendule, indecisa y distensa, sin poder renunciar a nada.

33. Lo que «se» sabe y «quién» lo sabe.

La función social del saber estrictamente intelectual y científico está condicionada por la determinación de su sujeto. Hasta el siglo XVIII, por lo menos en sus primeros años, el saber tenía

un carácter directamente personal: lo sabido era sabido por alguien concreto, por un hombre individual, que por eso era, en la plenitud del término, *sabio;* así Leibniz; tal vez la situación se prolongue, con menos seguridad, hasta fines de siglo: Kant; después, la pretensión de saber lo que *se* sabe resulta quimérica; y entonces surge una nueva cuestión que hasta entonces no había tenido sentido: eso que *se* sabe, *¿quién* lo sabe?

Lo que aquí me interesa no es el aspecto intraintelectual de la cuestión, es decir, la exigencia de especialización, sino sus repercusiones sociales. A medida que la totalidad del saber va siendo inaccesible, se va despersonalizando y va siendo, cada vez más, asunto de creencia. No es lo mismo, ni mucho menos, la «fe en la razón» que la «fe en la Ciencia»; la primera actitud lleva a creer que *yo* puedo conocerlo todo, al menos cualquier cosa, si me lo propongo y persevero lo suficiente; entiéndase bien, no se supone que todo es sabido, sino que se puede saber. La «fe en la Ciencia», en cambio, implica que todo *se* sabe o se sabrá pronto, aunque yo excluya el llegar personalmente a ese saber. La Ciencia—siempre con su mayúscula—tiene la respuesta; se constituye una instancia impersonal, depositaria del saber, de carácter institucional—las Universidades, las Academias, los laboratorios—y que se materializa en las bibliotecas: ahí, en los libros, reside el saber.

La cosa es un poco más compleja de lo que a primera vista parece. Adviértase que, a lo largo de la historia de Occidente, la inmensa mayoría de los hombres han permanecido fuera del ámbito general de la ciencia. Esta era asunto de muy pocos, que tenían acceso a ella, conocían ciertas técnicas y por eso podían cultivarla y conocerla. Empezando por la lectura, ya que olvidamos demasiado la universalidad del analfabetismo durante milenios; sin llegar a tanto, y aun en la Edad Moderna, en que aumenta considerablemente el número de personas que saben leer, todavía el latín es una frontera que separa dos zonas enormemente desiguales de la sociedad; y en todo caso, incluso después de que las lenguas vulgares invaden las disciplinas científicas, el acceso real a los centros de estudio, bibliotecas, etc., queda

restringido a muy pocos. Desde el siglo XVIII, sobre todo ya entrado el XIX, la situación cambia. Un número mucho mayor de personas adquiere familiaridad directa con el mundo de la cultura superior; estas personas tienen una nueva relación con la ciencia: en lugar de ser para ellas una instancia ajena y superior, empiezan a saber «de qué se trata». Es decir, la ciencia se aproxima, se hace inteligible en el sentido de que los no científicos entienden qué es la ciencia, tienen la impresión de participar de ella; se inicia una peculiar comunicación, consistente en que grupos muy amplios se asocian a una realidad que excede de sus posibilidades, que conserva un gran margen de inaccesibilidad y, por tanto, un máximo de prestigio; es una verdadera «iniciación en los misterios», subrayando tanto la persistencia del misterio como la efectividad de la iniciación. Es el momento en que el impacto social de la ciencia es más fuerte y eficaz, en que Europa vive más hondamente influída por la vigencia del saber científico.

Esta situación se ha alterado ya. Las razones de ello son muy diversas—Ortega ha insistido en ello, sobre todo en *Reforma de la inteligencia, Historia como sistema, Apuntes sobre el pensamiento,* y ha mostrado cómo el fracaso de la ciencia en los problemas humanos ha sido un factor decisivo en la debilitación de su vigencia—. Quiero tocar aquí el aspecto que concierne al «sujeto» de la ciencia, y que no me parece desdeñable. La complejidad creciente de las disciplinas científicas ha hecho que resulten mucho más inaccesibles que en el siglo XIX. Esta época fué—no lo olvidemos—la de la «vulgarización», iniciada ya en el siglo XVIII, pero dominante en el XIX, sobre todo en la segunda mitad; pues bien, a partir de cierta fecha—distinta según las disciplinas, pero aproximadamente a principios de nuestro siglo—la vulgarización resulta punto menos que imposible. Mientras la imagen física del mundo en el siglo pasado era fácilmente traducible en forma elemental—piénsese en lo que ha significado durante más de cincuenta años la *Física* de Ganot y sus versiones más sucintas—, la teoría de la evolución y el darwinismo toleraban una exposición aproximada para uso de las

multitudes, la astronomía es perfectamente compatible con el P. Secchi y con Flammarion, las teorías geológicas, «neptunistas» y «vulcanistas», y geográficas se trasvasan sin excesiva dificultad a los libros de Malte-Brun o Elysée Reclus, unos decenios más tarde las cosas se vienen abajo. Acaso la última teoría científica vulgarizable y vulgarizada ha sido el modelo atómico de Bohr; la gran quiebra sobrevino con la teoría de la relatividad; probablemente con ninguna otra se ha enfrentado tantas veces el propósito vulgarizador, para dejarse siempre los dientes en la empresa; todo ha sido inútil: los que no han conseguido, con una preparación intelectual bastante seria, entender desde dentro la teoría de Einstein, se han tenido que contentar con la magnífica fulguración de su prestigio misterioso y con la traducción—escasamente utilizable—de que «todo es relativo». Otro tanto ha acontecido—menos la fulguración—con la teoría de los *quanta*, y desde ahí en adelante en proporción creciente. Los nombres de los grandes científicos han dejado de ser populares y ni siquiera el premio Nobel los hace famosos entre las muchedumbres; cuando los periódicos indican que les ha sido concedido por sus trabajos en tal o cual tema, los lectores no entienden siquiera cuál es éste. Aunque el caso es distinto, en filosofía se ha producido una situación que presenta ciertas analogías: el positivismo parecía nacido precisamente para la vulgarización —así le fué al extraordinario pensamiento de Comte en manos de sus seguidores—, y no es extraño que uno de sus lemas terminase en la bandera del Brasil—«Ordem e progresso»—y que todavía subsistan en varios países—en el Brasil y en Chile, por ejemplo—positivistas que practican la «religión de la Humanidad»; la boga de las filosofías de Schopenhauer y Nietzsche, por su atractivo literario, conservó una popularidad del pensamiento filosófico hasta los primeros años de nuestro siglo; pero la fenomenología impuso un esoterismo que desafiaba todas las vulgarizaciones; otro tanto ocurre con el simbolismo de la lógica moderna y de toda la filosofía epistemológica afín. (Lo que sucede en los últimos treinta años y ha culminado en el existen-

cialismo es un tema delicado, del que tendré que decir una palabra un poco más adelante.)

Las masas se sienten, pues, ajenas a la ciencia. Cuando hoy se habla popularmente de sus resultados, el lector tiene clara conciencia de que eso que tiene entre las manos no es *la ciencia,* sino un producto especialmente elaborado para él y que precisamente subraya la distancia y la inasequibilidad de lo científico en sentido estricto; piénsese en la serie publicada por la revista americana *Life,* con el título general *The World we live in,* «El mundo en que vivimos», en que se alían curiosamente la intervención de una preparación científica amplísima y seria en su redacción y el carácter explícitamente «incientífico» del texto obtenido. Nada más diferente de la actitud de los lectores de Flammarion o Echegaray, que tenían la impresión de estar en las entrañas mismas de la Ciencia, menos el esfuerzo y el aparato matemático: «la Ciencia sin lágrimas».

Pero hay todavía otra cosa más. No sólo es ajena la ciencia a los que no son científicos, sino *a éstos mismos.* La proliferación de la producción intelectual ha sido de tan enorme volumen, y su conocimiento ha ido requiriendo, cada vez más, conocimientos tan especiales, que cada hombre de ciencia sólo tiene acceso a una parte ínfima de la bibliografía científica. La ciencia había pasado de la personificación en «el sabio», de carácter *actual,* a la impersonalidad de «los libros», sólo *potencial,* porque los libros están ahí, pero hay que ir a ellos y leerlos para que el saber que contienen se realice y actualice en alguien; pues bien: esta actualización resulta ahora problemática, imposible en su conjunto; quiero decir que nadie puede recorrer esa bibliografía, poseer esos libros que «están ahí», pero con una disponibilidad disminuída y en crisis. La cuestión de «quién» sabe lo que «se» sabe sufre una inflexión: no sólo no es ya nadie concreto, sino que se piensa que no puede ser nadie en absoluto. Y entonces el «se» se vuelve, a su vez, equívoco. Con lo cual las muchedumbres empiezan a no saber bien qué hacer con la ciencia; ésta, que por un lado está más cerca y más patente que nunca—ahí está la increíble técnica contemporánea,

en los últimos años la sobrecogedora realidad de las bombas nucleares, la medicina reciente, con su fantástico avance, etc—, por otro lado es ajena, incomprensible y difícilmente localizable. La cosa es sutil, pero de sumo alcance; si se piensa en las implicaciones políticas de la física actual se verá cómo uno de los componentes de la situación creada en torno a la investigación nuclear es la perplejidad en que se sienten los hombres no científicos y muchos que lo son respecto a la realidad *personal* de la ciencia—y, por tanto, respecto a sus condiciones, exigencias, riesgos, posibilidades de desarrollo o estancamiento, promesas, amenazas—. Cada sociedad representa una posición frente a la articulación de lo sabido con su sujeto humano, y la nuestra es particularmente inestable y confusa.

34. Los modos de difusión de las ideas.

Desde cuatro puntos de vista, por lo menos, se puede estudiar el proceso de difusión de las ideas, que es condición de su eficacia social y, por tanto, de que se conviertan en un ingrediente de la estructura de una sociedad determinada. El primero es lo que podríamos llamar el origen social de las ideas; el segundo, sus vías de comunicación y penetración; el tercero, la velocidad y la amplitud de esa difusión; el cuarto, las transformaciones sobrevenidas a las ideas al difundirse en una sociedad.

Entiendo por «origen social» de las ideas el punto de la sociedad en que se engendran y desde el cual se difunden. Lo más importante es que ese punto se encuentre dentro de la sociedad de que se trata o fuera de ella; no se piense que esto último es infrecuente: en multitud de casos, las ideas son ordinariamente «importadas», hasta el punto de que esa importación es la condición de su importancia; las ideas tienen, en muchas sociedades, un prestigio que se deriva de su extranjería; así ocurrió con Roma respecto de Grecia y lo mismo ha sucedido dentro de la Europa moderna con muchas de sus naciones respecto de otras, por ejemplo, la importación de ideas políticas inglesas en el siglo XVIII, de ideas francesas en casi todo el resto de Europa durante los siglos XVIII y XIX, de ideas alemanas entre 1870

y 1930, etc. (España ha tenido sus fases de «exportación» a Europa, pero no estrictamente de ideas, sino de formas de vida, estimaciones, estilos, etc.) Con enorme volumen, América ha recibido de Europa, sobre todo de Inglaterra, Francia y España, la mayor parte de las ideas que se han ido difundiendo en el Nuevo Mundo hasta bien entrado este siglo; ahora empieza a plantearse la cuestión del origen *interno* de ciertas ideas americanas, de su localización y de su articulación con las llegadas del exterior.

En los casos en que el origen de las ideas está fuera de la sociedad sobre la cual actúan, el segundo punto de vista—vías de comunicación y penetración—es el decisivo, puesto que esas vías son la condición misma de toda realidad de tales ideas en esa sociedad; pero hay otro aspecto que no puede pasarse por alto. Me refiero a que no puede aceptarse sin más la tesis de que las ideas de una sociedad se engendran «fuera» de ella; que esto sea así implica que dos sociedades concretas y efectivas (la «exportadora» y la «importadora») están *dentro* de una «sociedad» más amplia, sin duda abstracta y parcial, pero no menos existente (la Hélade, el mundo grecorromano, Europa, Occidente, etc.). Imagínese si esto es decisivo para entender fenómenos como la colonización y sus diversas formas y también para procesos del tipo de la «japonización», en que la índole de la «sociedad» abstracta de la que forman parte las concretas que exportan e importan ideas es problemática. Se podría hacer una historia de la colonización desde este punto de vista, es decir, de la constitución de «sociedades» más o menos tenues, capaces de englobar la metrópoli y cada una de las colonias, *o éstas entre sí;* y esto, a su vez, daría no poca claridad sobre la realidad social de los países que alguna vez han sido colonias y sobre sus relaciones actuales con los antiguos colonizadores. Otro tema, dicho sea de paso, que habría que tratar a fondo para llegar a una comprensión decorosa del término «Occidente».

De todas maneras, esté el origen de las ideas dentro o fuera de la sociedad propia, hay siempre un origen interno: aquel «lugar» de la sociedad en que se engendran o donde acontece

el hecho de su introducción desde el exterior. Ese lugar es siempre de una extensión muy reducida; una fracción extremadamente minoritaria del cuerpo social desempeña esa función; pero aparte de esa precisión cuantitativa—que, por lo demás, no es tan precisa, pues el orden de magnitud de esa fracción puede ser considerablemente variable—, lo más importante es saber quiénes y con qué figura social componen esa minoría creadora o introductora de las ideas. Puede tratarse de individuos como tales, aislados; puede ocurrir que se trate de corporaciones como las escuelas, los conventos, las instituciones universitarias; es también posible que se establezca un sistema de relaciones que llevan a la constitución de lo que se llama «mundo intelectual», «vida literaria», etc.; no es indiferente que en una sociedad el origen de las ideas sea un punto único, al menos con abrumador predominio—el caso de París dentro de Francia—, o una pluralidad de centros parciales con localizaciones distintas, como ocurrió en Grecia y sucede en la Alemania moderna. Otra determinación que tiene largas consecuencias es el nivel social de esa zona en que se lleva a cabo la gestación de las ideas; y esto en dos sentidos: el estrato social de que proceden las personas que asumen esa función y la jerarquía social que les pertenece por haberla realizado; piénsese en los monjes medievales, las cortes renacentistas italianas, la Universidad europea del siglo XIX.

Las vías de comunicación y penetración de las ideas en el cuerpo de una sociedad, partiendo del punto en que se han originado o a donde han llegado desde fuera, difieren enormemente. No es lo mismo, claro es, una sociedad de dimensiones reducidas—una ciudad griega—que una enorme—los Estados Unidos—; la situación varía según el grado de homogeneidad de la sociedad, pero sobre todo según su estructura: distribución en ciudades y relaciones entre éstas, existencia de una *élite* o minoría intelectual rectora, capacidad de irradiación de ésta, prestigio de que goce, interferencias con el poder público o eclesiástico, margen de libertad, número e importancia de las instituciones docentes, medios de difusión—imprenta, libros, revistas,

periódicos, hoy cine, radio, televisión—y función social que desempeñe cada uno de ellos. Algunos ejemplos aclararán el modo de actuación de estos tan diversos factores.

La mayor parte de los libros franceses están impresos en París; los españoles, desde el siglo XVII, en Madrid, y desde el XIX, también en Barcelona; los alemanes, en cambio, en multitud de ciudades, de las cuales Berlín sólo era una y no la primera: Leipzig, Munich, Frankfurt, Hamburgo, Halle, Tübingen, Paderborn, Heidelberg, Stuttgart. Si pensamos en América, mientras la producción editorial de los Estados Unidos se distribuye en muchas ciudades—Nueva York, Chicago, Boston, Cambridge, Filadelfia, Washington, Los Angeles, Berkeley, New Haven, etc.—, la argentina se concentra en Buenos Aires, la mejicana en Méjico, y casi puede decirse que la de toda Hispanoamérica en estas dos ciudades. Y no se trata sólo de centros editoriales, porque la organización de la vida intelectual no coincide con ellos de manera uniforme: mientras en unos lugares las Universidades están en las ciudades importantes, por tanto en relación *inmediata* con la vida social y con lo que se llaman «círculos literarios»—el caso máximo de ello es París—, en otros países, como Alemania, existen las pequeñas ciudades universitarias desde las cuales se realiza una peculiar «irradiación» de la vida intelectual sobre la sociedad en su conjunto; y una tercera forma la constituyen muchas Universidades de los Estados Unidos—la forma intermedia está representada por la mayoría de las inglesas—en que el «mundo» intelectual lo realiza la Universidad misma, con su *campus*, sus residencias, etc., la cual está «localizada» en una ciudad, casi siempre pequeña, relativamente independiente y de la que sólo en un sentido muy remoto puede decirse que sea una ciudad *universitaria*. Esto hace que mientras la vida intelectual y literaria es máximamente pública en Francia, de un modo menos directo en Alemania y resueltamente menos en Inglaterra, en los Estados Unidos sea profesional y ejerza su influjo sobre la sociedad a través del prestigio de las instituciones.

En cambio, mientras el número de centros docentes de carácter universitario se cuenta, a lo sumo, por decenas en los países

de Europa, en los Estados Unidos se eleva desde hace tiempo a varios centenares y actualmente rebasa largamente el millar, lo cual significa que la difusión de las ideas en la sociedad norteamericana se hace mucho más en forma de *college instruction* que de participación de una vida académica—Alemania—o literaria—Francia, España, Italia, Hispanoamérica—, relativamente inconcreta y que se realiza en buena parte en el periódico diario—que trata de temas intelectuales y publica artículos de escritores no periodistas—y en los cafés. Pero a su vez habría que agregar que esa «instrucción universitaria» americana no corresponde exactamente a la europea continental, sino que es en su parte principal *educación,* formación personal, es decir, que lleva a cabo—como era de esperar—una función que en amplia proporción se parece más a la de esa transmisión difusa del periódico y la tertulia que a la realizada en los centros de *enseñanza* europeos.

Análogas diferencias se dan en la forma de lograrse los prestigios, necesarios a su vez para la penetración de las ideas en la sociedad. En Francia ha sido inexcusable, desde hace largo tiempo, el triunfo y la consagración en París; en Alemania, el mundo de los *Gelehrte,* más cerrado sobre sí mismo, ha unido el prestigio a ciertos títulos académicos de jerarquía rigurosa; en Inglaterra ha estado vinculado en gran proporción a la vida política—la cual, por su parte, era una escuela de *manners*—y la prolongación natural de los centros de enseñanza; quiero decir que mientras en Alemania lo que daba realmente prestigio era ser *ordentlicher Professor (Ordinarius)* en Jena, Tübingen, Marburg o Berlín, en Inglaterra se trataba más de haber *estudiado* en Eton, Harrow, Oxford o Cambridge que de enseñar en esas instituciones, y el desarrollo de lo que allí se adquiría no llevaba normalmente a la actividad académica, sino al Parlamento, el Civil Service o una personalidad de escritor que unía la erudición clásica y la pureza del estilo a un afectado descuido y un *humour* rigurosamente opuesto a la *Gründlichkeit* del profesor alemán. En España las cosas han sido demasiado variables para que se las pueda caracterizar con sencillez, y será menester investigar

con cuidado este mecanismo social en la transición del siglo XVIII a la mitad del siglo XIX, en que éste consolida una primera figura suya en este aspecto.

Los caracteres y los modos de influencia de las publicaciones están en íntima conexión con todo esto y con el margen de libertad de que dispongan. En sociedades en que ésta es muy precaria, la palabra hablada adquiere una importancia incomparablemente mayor, y como desaparece al cabo del tiempo, esto dificulta extraordinariamente el estudio posterior de una sociedad en tales condiciones. Hasta el siglo XIX, la influencia de las publicaciones periódicas fué muy escasa para la difusión de las ideas; desde hace unos ciento cincuenta años, la existencia de un sinnúmero de revistas y periódicos, muchos con gran circulación, ha hecho que se conviertan en un medio de primer orden que en ciertos países ha sido abrumadoramente superior a todos los demás. Naturalmente, el tipo de publicación periódica que hace penetrar las ideas varía según las sociedades; en los países latinos es, sin duda, el diario; en Inglaterra, la revista *highbrow* y algunos diarios del mismo matiz, como el *Times;* en Alemania, algunas revistas intelectuales y algún que otro diario, pero en conjunto con menos fuerza de penetración que los libros; en los Estados Unidos, sin duda los *magazines,* con una jerarquía muy matizada entre ellos: no es lo mismo actualmente *The New Yorker* que *Collier's, Time* que *Newsweek, Life* que el *Harper's Magazine* o el *Atlantic Monthly.* En España, durante los últimos quince años se ha producido un descenso rapidísimo de la influencia y eficacia de los periódicos—y de las revistas—para la difusión de las ideas, y esto se ha compensado con un incremento sorprendente de la fuerza social del libro.

Cuando los poderes públicos intervienen activamente en la difusión de las ideas, es decir, cuando no se limitan a proporcionar instrumentos para su difusión—por ejemplo, los establecimientos de enseñanza, bibliotecas, museos, etc.—, sino que orientan positiva o negativamente el *contenido* de esas ideas, las consecuencias son varias y, si se mira bien, desorientadoras. Porque, naturalmente, el Poder asegura e intensifica la propagación

mecánica de las ideas, esto es, su notificación, pero al mismo tiempo su intervención las desvirtúa *como ideas,* las pone en una dimensión que no es la suya propia y automáticamente les hace perder eficacia. Las ideas impuestas no valen como ideas, y aunque circulen lo hacen fuera de sus propias vías, extravasadas, y producen efectos sociales de otro orden. Un caso especialmente claro e interesante es el de las autoridades religiosas, sobre todo cuando tienen carácter eclesiástico: cuando la intervención se mantiene fiel a su esfera propia, es decir, a la del poder *espiritual,* pone en juego el sistema de creencias religiosas vigentes y las ideas conexas con ellas, y, por tanto, se mueve en el ámbito propio de las ideas y su función social; y digo creencias *vigentes,* porque este efecto se extiende incluso a los individuos que personalmente no adhieren a ellas; es decir, cuando la autoridad eclesiástica se comporta como tal, como auténtico poder espiritual, tiene autoridad hasta para los no creyentes; por el contrario, cuando en virtud de conexiones con el poder temporal utiliza los recursos de éste, pierde su autoridad, cualquiera que sea su fuerza, al abandonarla para echar mano de los instrumentos propios del Estado; y con ello se sale del ámbito genuino de las ideas y pierde su gravitación sobre él. Los ejemplos concretos de todos estos cambios, en sociedades definidas por diversas religiones y relaciones muy varias con diversos poderes, podrían acumularse sin dificultad. Dentro de la época actual se dan formas extremadamente diversas, si bien las diferencias están atenuadas—sobre todo, llamadas a atenuarse—por el hecho de que hoy todos los países viven «en presencia» unos de otros y las conexiones entre potestades en un punto del mundo son «patentes» en todos los demás y secundariamente ejercen allí su influjo.

En cuanto a la velocidad y amplitud con que se opera la difusión de las ideas, la variación es, sobre todo, histórica. Una y otra se han aumentado en increíble volumen desde el final de la Edad Media, con etapas claramente definidas: la introducción de la imprenta, a fines del siglo XV; la aparición, desde los últimos años del XVII, de *Gacetas* eruditas que comunican a los

hombres cultos de Europa, combinada con la fundación de Academias y la publicación de diccionarios de gran difusión—Chambers, Moreri, Bayle—, sobre todo la *Enciclopedia* y con ella la constitución de los grupos sociales «ilustrados» en todos los países, a la vez que dominan las lenguas vulgares en todas las disciplinas científicas y el francés funciona como medio de comunicación internacional; el establecimiento de la Prensa diaria a comienzos del siglo XIX, unida al triunfo general del parlamentarismo en Europa, la industrialización, la constitución de una burguesía próspera y numerosa y la aceleración de las comunicaciones: ferrocarriles y telégrafos; por último, la incorporación activa de América—secundariamente de otras zonas extraeuropeas—, unida a la sucesión vertiginosa de los avances técnicos de la comunicación: teléfono, radio, cine, televisión, automovilismo, aviación.

Pero sería un error creer que basta con tener en cuenta los medios de comunicación; lo decisivo es el uso que se haga de ellos, es decir, la actitud de los hombres. No se olvide la rápida difusión de ideas en los medios humanísticos hasta mediados del siglo XVI, y compárese con el creciente aislamiento de España, por ejemplo, desde esa fecha y, sobre todo, desde 1640 aproximadamente—lo que Valera llamaba «la muralla de la China» de que se rodeó España en el siglo XVII, y Ortega ha denominado «la tibetanización de España en tiempos de Felipe IV»—. De otro lado, tampoco es seguro que la prohibición y las trabas disminuyan la velocidad de difusión: depende de cómo se reaccione a ellas, es decir, de la actitud de los que las sufre; mientras en el siglo XVII, sobre todo en su segunda mitad, las restricciones son efectivas, un siglo después persisten igualmente—recuérdense los tártagos de Jovellanos y las increíbles dificultades con que tropezó para importar libros y formar la biblioteca en Gijón—, pero son burladas, y los escritos introducidos ilegalmente compensan la escasez de su número con la rapidez en pasar de mano en mano y con el crédito automático que logra lo clandestino. Y desde un tercer punto de vista, lo que las comunicaciones consiguen lo anula tal vez en gran parte el nacionalismo: mien-

tras los humanistas o los ilustrados constituyen una sola familia intelectual en toda Europa, que se escribe cartas y se lee ávidamente los escritos, en el siglo pasado y en el nuestro se producen situaciones en que, por espíritu nacionalista, vanidad local o partidismo político no se leen los libros que se tienen al alcance de la mano y se ignora la producción intelectual del otro lado de la raya fronteriza.

Todo esto, que se refiere primariamente a la comunicación entre distintos países, vale, con mínimas correcciones, para la difusión de las ideas dentro de una sociedad particular; desde este punto de vista hay que dar un valor especial a la extensión de la cultura media y a la existencia de minorías intelectuales prestigiosas; en este sentido la comparación entre el primer tercio del siglo XIX y el primer tercio del XX no puede ser más aleccionadora; y así, mientras en la primera de estas etapas se consuma el gran retraso intelectual de España y su desarticulación de la comunidad europea, en la segunda se realiza, con celeridad casi incomprensible, la reintegración a «la altura de los tiempos».

Por último—y esto es lo más interesante y lo más delicado—hay que considerar las transformaciones que las ideas experimentan al difundirse en el seno de una sociedad. Ante todo, alteraciones de su repertorio y de la figura que en su conjunto componen. Si se habla de las ideas de una época, se propende a pensar en la totalidad de las que componen la mentalidad de una gran figura representativa: Santo Tomás, Erasmo, Descartes, Locke, Leibniz, Voltaire. Pero las ideas *de una sociedad* en esos mismos tiempos son otras: en primer lugar, más antiguas, porque la lentitud de la vida colectiva impone un *décalage* entre el gran intelectual y el cuerpo social en que vive; pero hay que preguntarse en cada caso cuál es ese desnivel, qué medida precisa tiene esa «antigüedad» de las ideas de la sociedad en cuestión. En segundo lugar, no todas las ideas del intelectual creador trascienden a la colectividad; y al faltar algunas—más o menos—se modifica su perspectiva y su jerarquía, y por consiguiente el conjunto de sus relaciones, es decir, constituyen otro *sistema vital*. En tercer lugar, hay una gran diferencia en su

expresión, y la expresión es componente intrínseco de las ideas; y al hablar de expresión me refiero a dos cosas: una, la necesaria «vulgarización» o «popularización» de las ideas, que tienen que verterse en forma más fácilmente asequibles; es la diferencia que va de los *Philosophiae naturalis principia mathematica* al *Newtonisme pour dames* del caballero Francesco Algarotti; la otra vertiente de la variación expresiva es la debida a todo género de cautelas; no se olvide que la libertad intelectual casi nunca y en casi ninguna parte ha existido, y, por tanto, la distinción entre lo que «se dice» y lo que «se quiere decir» es normalmente muy grande, desde luego en todos los escritos destinados a una amplia difusión; el autor, por lo general, no dice lo que quiere, sino lo que puede, que es otra cosa; el lector, que ha sabido tradicionalmente eso—sólo ahora se olvida, tras la experiencia del siglo en que la libertad intelectual ha tenido bastante realidad (1815-1914)—, no ha solido entender lo que el autor dice, sino lo que «cree que quiere decir»; pero como es sumamente inverosímil que acierte del todo, nos encontramos con tres instancias: 1) lo que el autor piensa y quiere decir; 2) lo que dice; 3) lo que la sociedad entiende; si no se tiene en cuenta esto, difícilmente se puede saber cuáles son las ideas de una sociedad determinada.

Pero aun descontado todo esto, lo decisivo es que las ideas no tienen la misma *función vital* en los intelectuales y en los que no lo son. Por eso, en manos de estos últimos pierden agudeza, precisión, rigor teórico, degeneran como tales ideas; y esto no sólo por una deficiencia de nivel intelectual de las muchedumbres, sino además por algo más profundo: porque eso, el rigor teórico, *no les interesa;* las multitudes *usan* las ideas para otros fines y en sus manos—en sus manos más que en sus mentes—pierden sus aristas, su transparencia y su exactitud, casi siempre también su verdad; pero como están en sus manos adquieren lo que en la mente de los hombres teóricos no tuvieron nunca: *fuerza.* Para que las ideas de Descartes, Leibniz, Locke y Newton la tuvieran, para que fuesen una potencia histórica, tuvieron que dejar de ser las suyas y ser las del hombre medio

de 1790, pasando por las de Voltaire, d'Alembert, Holbach, Destutt de Tracy; para que las ideas de Hegel se convirtiesen en un elemento transformador de las estructuras políticas y sociales del mundo han tenido que transformarse ellas mismas, y a través, no ya de *El Capital,* sino del *Manifiesto comunista,* llegar a las ideologías de los partidos marxistas *y antimarxistas.*

Decía más arriba que las formas del pensamiento actual son tan esotéricas y dificultosas que la vulgarización resulta casi imposible, y ponía como ejemplo la teoría de la relatividad o la fenomenología; pero advertía también que en los últimos treinta años se estaba produciendo un fenómeno sumamente curioso; éste es el lugar de decir una palabra sobre él. Las formas más recientes de filosofía, que, por cierto, son de gran dificultad —los nombres de Heidegger o Jaspers bastan para probarlo, y no se queda atrás *L'être et le néant*—, son hermanas uterinas de ciertas formas literarias, novelas y dramas, con frecuencia obra de los mismos filósofos, y que expresan la misma interpretación general de la realidad. Pues bien: creo que esto significa, a un tiempo, la posibilidad de difusión social dilatada de doctrinas en sí mismas muy poco accesibles y la evitación de que esas doctrinas degeneren al pasar a las muchedumbres, puesto que se difunden y transmiten en forma *no teórica* (1).

35. *La opinión y su dinámica.*

Con lo dicho hasta ahora no se ha dado una teoría suficiente de las ideas, las creencias y sus relaciones, pero sí se han precisado las líneas de su funcionamiento dentro de una sociedad y, por tanto, se han determinado las posibilidades metódicas efectivas de estudiar una estructura social. Pero no basta con las creencias e ideas como tales, sino que hay que tener ahora en cuenta el fenómeno de la opinión.

He dicho creencias e ideas *como tales,* porque hay que preguntarse si las opiniones son en sí mismas distintas de unas y

(1) Sobre esto, véase mi estudio «La novela como método de conocimiento», incluído en el libro *Filosofía actual y existencialismo en España,* Madrid, 1955.

otras, o sólo una forma de su funcionamiento. Las opiniones son expresas, y en eso se diferencian de las creencias en sentido estricto; cuando se opina algo, se sabe que se opina; no se «está en una opinión», como se está en una creencia, sino que se «tiene» una opinión, como se tiene una idea. Pero, por otra parte, no deja de ser sintomático que el verbo «creer» se use muchas veces para manifestar las opiniones: «yo creo que mañana hará buen tiempo», «creo que tal política es más favorable». Las opiniones tienen algo que ver con las ideas y con las creencias a la vez, pero no se confunden con unas ni con otras. ¿En qué estriban las conexiones y las diferencias?

La creencia en su forma plena y rigurosa es lo incuestionable; de puro serlo, no sólo no se enuncia, sino que ni siquiera se tiene conciencia expresa de ella; orienta la vida en la medida en que nos presenta de cierto modo la realidad, en modo alguno en cuanto enuncia algo sobre un objeto. La opinión tiene también una función orientadora; pero, lejos de ser incuestionable, le pertenece intrínsecamente la cuestionabilidad y precisamente en la forma de ser *una* de entre varias opiniones posibles. Podría pensarse que se trata de una creencia insegura o debilitada; no hay tal: la opinión más enérgica cuenta con otras, a las que enérgicamente se opone, y la opinión exclusiva o única se desvanece como tal opinión; en la política, por ejemplo, cuando no se opina más que una cosa, en rigor esa cosa no se opina, desaparece el fenómeno de la opinión, sustituído por la sumisión, la indiferencia o el aburrimiento. Algo parecido ocurre con las estimaciones literarias, estéticas, etc.: cuando son sólidamente vigentes, cuando son prácticamente homogéneas o únicas, dejan de ser opiniones; y así, nos cuesta trabajo decir que opinamos que Velázquez era un gran pintor, que Napoleón entendía de guerra, que Homero escribió unos poemas interesantes.

De otro lado, mientras las opiniones, por ser expresas y enunciadas, se asemejan a las ideas; las diferencias son también importantes. Compárese una encuesta del Instituto Gallup con un examen. La primera inquiere acerca de las opiniones de los sujetos interrogados; el segundo, acerca de las ideas. Cuando se

pregunta quién es el «hombre del año» o si la política que se sigue en Oriente es acertada, hay un porcentaje de respuestas en uno u otro sentido, y siempre un tanto por ciento de los que «no tienen opinión». El alumno examinado, cuando el profesor pregunta cuál es la fórmula del volumen de la esfera, la capital de Honduras, los caracteres de los equinodermos, la fecha de la batalla de Lepanto o las leyes del silogismo, contesta o no, pero nunca se le ocurre decir que «no tiene opinión»; a lo sumo, dirá que no tiene «ni idea». ¿Es lo mismo? El examinando supone que «se sabe» lo que se le pregunta, aunque él no lo sepa; por tanto, que lo podría saber, probablemente la debería saber y que no puede decir *otra cosa,* porque sería una falsedad y lo suspenderían. El interrogado acerca de sus opiniones parte de la «opinabilidad» de los temas, es decir, de su inseguridad y de la pluralidad de opiniones sobre ellos: unos opinan que el «hombre del año» es Adenauer, y otros, que es Mendès-France; un tercer grupo opina que es McCarthy, y un cuarto que Einstein, y un quinto que Gina Lollobrigida; cualquiera de estas cosas y otras más—aunque no cualquiera—se pueden opinar, y no tiene sentido pensar siquiera que haya una respuesta única, como para la fórmula del volumen de la esfera o la fecha de la batalla. Cuando alguien declara que no tiene opinión, no quiere decir que no sabe, sino que no ha tomado posición por falta de interés o por no tener presentes las posibilidades de opinar o por no contar con los elementos suficientes para que su adhesión a una de ellas se movilice. Esto significa que no se tiene opinión sobre cualquier cosa, sino sólo sobre ciertos temas que interesan para orientar la vida. Cuando yo leo el periódico, tal vez me entero de que tal equipo de fútbol ha ganado un partido, y entonces tengo idea de ello, pero carezco de toda opinión deportiva, porque mi actividad no se pone en marcha, y no me oriento sobre el fútbol porque en la economía de mi vida no surge la necesidad ni la fruición de saber a qué atenerme sobre las probabilidades de que uno u otro equipo gane el campeonato.

Lo primero que hay que determinar, si se quiere investigar la función de las opiniones como componente de una sociedad,

es lo que podríamos llamar su «área»; y esto en varios sentidos. Ante todo, sobre qué temas se opina en una sociedad concreta: cuántos y cuáles; las diferencias son enormes; hay sociedades en que se opina relativamente sobre pocas cosas; las hay, por el contrario, dominadas por una fiebre de opinión. Hay muchos temas sobre los que *no se opina,* y no por azar, sino porque una vigencia imperante así lo establece; sobre otros, en cambio, la opinión es socialmente exigida, en el sentido de que se cuenta con ella: la ideología de moda, sea el romanticismo, el naturalismo, el superrealismo o el existencialismo; los candidatos a unas elecciones, el libro discutido, las figuras rivales, las bellezas más famosas, los oradores, los actores, etc.

En segundo lugar, hay que precisar quién opina en cada caso. No me refiero sólo al *número* de los opinantes, aunque éste es muy variable y oscila entre extremos muy distantes, sino a su *estructura.* (Naturalmente, al decir que el número de los *opinantes* varía, no quiero decir de los que opinan, porque todo el mundo opina alguna vez, sino de los que, en cierto modo, hacen profesión de opinar, de los que *normalmente* opinan sobre las cosas y, por tanto, contribuyen a formar *la opinión,* es decir, la opinión dominante en la sociedad.) Los opinantes, en efecto, pueden ser una masa amorfa o constituir un conjunto o una serie de conjuntos articulados. Cuando se habla, por ejemplo, de la existencia de un *público,* se apunta a esto—y a otra cosa que veremos después—. En algunas sociedades existen núcleos de «entendidos» o *connaisseurs* que opinan de manera coherente sobre política, literatura, música, teatro, elegancia; esos núcleos pueden ser más o menos incomunicantes, y, por tanto, las opiniones se articulan entre sí en diverso grado: tal vez los que opinan sobre la ópera no tienen conexión con los que opinan sobre literatura, pero sí con los que rigen las opiniones sobre la belleza femenina o la elegancia; y en otros momentos o países donde se opina de literatura es en los salones. La estimación general en una sociedad depende en gran parte de esta estructura de la opinión; y por tanto, lo que Ortega ha llamado el «poder social» que tiene cada profesión o cada individuo: los escritores,

el clero, los militares, los ricos, los políticos y cada uno de ellos en particular. Cuando la opinión está dividida en compartimentos estancos no es fácil una valoración genérica, y el trato social resulta titubeante y torpe, a menos que exista una *estimación general* de todo lo que es *particularmente estimado;* quiero decir que las valoraciones restringidas, procedentes de círculos parciales, tengan, sin embargo, una «cotización» en la sociedad y se estime al que es «importante» en cualquier campo; entonces el gran físico goza de estimación entre los que nada entienden de física, y el gran músico entre los que duermen en un concierto, y el gran torero entre los que son incapaces de distinguir un miura de una vaca holandesa, no porque ellos opinen, sino porque los círculos respectivos opinan que son eminentes.

La opinión dominante se engendra casi siempre en círculos reducidos; muy frecuentemente procede de individuos: un crítico provoca la opinión literaria o musical, una dama define la opinión sobre elegancia, una revista inicia la opinión intelectual que va a imperar en una extensa zona, un periódico de especial prestigio configura un sector de opinión política. Un núcleo mayor «sigue» esas opiniones, pero activamente; quiero decir, los individuos que los componen opinan también, porque entienden del asunto, pero orientados, dirigidos por aquel individuo o aquel exiguo grupo. Una zona social mucho más amplia acepta y hace suya la opinión, sin «entrar en ella». Que este esquema se cumpla más o menos perfectamente dentro de una sociedad es decisivo para el equilibrio de las opiniones, y depende de la existencia de esos fermentos prestigiosos—y de su libertad de expresión—, de un lado, y de otro de la docilidad del resto del cuerpo social.

He hablado de equilibrio de las opiniones; con ello no quiero decir estabilidad, porque las opiniones deben ser inestables. Su misma multiplicidad esencial, la inseguridad que las afecta intrínsecamente—la conexión de la opinión con el *parecer* (así la *dóxa* griega) es íntima—, el ser objeto de actos explícitos de opinar, todo ello introduce una considerable movilidad y labilidad de las opiniones. La opinión rígida e inmutable es indicio

de anquilosamiento social; su absoluta fugacidad, síntoma de inconsistencia; la variación con ritmo de las opiniones, su contraposición fácil, la flexibilidad con que discutan, se enfrenten y corrijan, el paso de cada individuo de una a otra son fenómenos que denuncian la vitalidad y la salud de un organismo social, como el latir de la sangre en la muñeca.

36. *Opinión privada y opinión pública.*

La opinión es uno de los grandes reguladores de la vida colectiva. La vida intelectual y artística, la convivencia social, la economía, la política, sobre todo, se fundan en la dinámica de las opiniones. Pero ahora hay que introducir una última distinción, sin la cual se expone uno a graves confusiones y, por tanto, a no entender bien cómo funciona la opinión en cuanto ingrediente de una estructura social. Me refiero a la contraposición entre opinión privada y lo que se llama «opinión pública».

La opinión consiste en que *yo* opino; es, pues, un acto individual que el individuo ejecuta como tal individuo. Una misma opinión puede ser compartida por otros varios, tal vez por muchos; en el límite, por todos los miembros de una unidad social; en este caso diremos que se trata de la opinión general o común; por supuesto, no hace falta que sea la opinión de todos, basta con que sea de la mayoría. (Dejo aquí en suspenso qué quiere decir en este contexto la palabra «mayoría». ¿Es algo *sólo* cuantitativo? ¿Basta con la mitad más uno de los individuos? ¿Hace falta la mitad más uno? Y la mitad ¿de qué? ¿De la totalidad de la población o de los que he llamado «los opinantes»? Como se ve, la cosa no es demasiado sencilla; pero no se puede responder a esas interrogantes en este lugar, porque intervienen en la cuestión elementos que sólo aparecerán en el capítulo VI.) Pero hay que evitar un error que nos acecha: considerar equivalentes la opinión particular y la privada, la general y la opinión pública. Baste considerar que cuando hay opinión pública hay *varias* opiniones, todas igualmente *públicas;* es decir, las opiniones minoritarias y hasta singulares pueden ser perfecta-

mente públicas. No es, pues, un carácter cuantitativo la condición que se trata de precisar.

Ni siquiera basta con el carácter *social* o *colectivo.* Es decir, no es suficiente que la opinión sea lo que «se» opina, a diferencia de lo que opina *cada* individuo como tal. Ni aun es suficiente que a este carácter se agregue el de *consabido,* o sea que cada uno sepa que lo saben los demás, que cada individuo sepa que la opinión de cada uno de los demás es igual que la suya. Hace falta una condición sutil, pero de extremada importancia: que eso *conste.* Cuando en una asamblea alguien pide que algo «conste en acta», ¿qué es lo que pide? ¿Que se enteren los demás? No, porque lo acaban de oír. ¿Que lo suscriban o lo apoyen? En modo alguno. Simplemente, que tenga existencia *pública,* que no pertenezca al mundo privado de las vivencias de cada uno, sino que ingrese en el mundo de todos, que «esté ahí», en el ámbito común, que quede en disponibilidad, que sea, en suma, una *instancia* a la cual se pueda recurrir. Todos saben que han pasado o pasan muchas cosas, perfectamente conocidas, y, sin embargo, *no constan,* no se puede apelar a ellas, no se cuenta con ellas para establecer una acción social de ningún tipo, no tienen existencia en una zona de la realidad que es justamente la vida *pública.*

Cómo puede *constar* algo es otra cuestión. Los modos de la publicidad o de la publicación son muchos y cambiantes. En ciertas formas de sociedad, basta con que algo sea dicho *en público*—naturalmente, esta expresión no quiere decir siempre lo mismo; a veces, lo que se dice en un café tiene esa condición; otras, carece de ella lo que se dice en un Parlamento o Cortes—; en ocasiones, el pregonero es el órgano de la publicidad; en otras, un pasquín, tal vez un bando militar o las 95 tesis de Lutero en la puerta de la catedral; en otros tiempos, hace falta la intervención de la Prensa y la radio, todavía más de la primera: hasta que algo está impreso parece que no *consta* de verdad.

En muchas circunstancias no existe opinión pública, lo cual constituye una de las más graves anormalidades que pueden so-

brevenir a una sociedad. Tal vez hay en ella un repertorio de opiniones dominantes, acaso con abrumadora mayoría, podría haber una opinión prácticamente unánime, que con todo ello no sería sino privada. Y adviértase que cuando en un cuerpo social no hay publicidad, no la hay en absoluto; quiero decir que no la tienen tampoco las opiniones que son materialmente «publicadas», porque entonces esta publicidad se convierte en mera «notificación»; dicho con otras palabras, cuando las opiniones *no pueden constar,* las que excepcionalmente constan *dejan de funcionar como opiniones.* La vida política, sobre todo desde la Edad Moderna, pero en definitiva siempre, no se entiende si no se está en claro respecto a esta situación.

Y hay un proceso cuyos mecanismos son muy complejos, pero que hay que nombrar siquiera: *la publicación de las opiniones privadas.* En un momento determinado, una opinión, que sólo era la de muchos individuos, posiblemente la de la mayor parte de ellos, pero que era absolutamente inoperante, es *publicada.* Y entonces surge una nueva realidad, distinta de la anterior, que adquiere eficacia en una esfera en que antes no la tenía y actúa en dimensiones de la vida colectiva inaccesibles a la opinión privada, por muy compartida que sea. Sólo con esta idea en la mano se puede comprender la historia política de España desde principios del siglo XIX, y a la luz de ella resultan inteligibles muchos fenómenos que no han sido correctamente interpretados.

V

PRETENSION Y FELICIDAD

37. *La pretensión colectiva y sus versiones individuales.*

La pretensión, proyecto o programa vital es lo más personal y propio de cada vida humana; ser *yo* consiste en ejercer cierta presión sobre las circunstancias, oprimirlas para albergar en ellas—en el futuro—una figura programática de existencia. Es, pues, la esencial dimensión de futuro e imaginación que interviene en la constitución de toda vida (1). Por esto he insistido a lo largo de todo este estudio en que una estructura social no está compuesta de elementos quiescentes, sino que está definida por tensiones y movimientos—y cuando éstos parecen faltar es porque hay *reposo,* nunca inmovilidad—. Pero al llegar aquí hay que proceder con tiento; lo que es relativamente claro cuando se trata de vida individual, resulta sumamente problemático cuando nos referimos a la vida colectiva, y éste es el caso cuando se trata de estructuras sociales; el *yo* imaginario y programático, la vocación personal, es una realidad unívoca y precisa; otra cosa ocurre con la *pretensión colectiva,* concepto ambiguo y lleno de dificultades.

---

(1) Cf. mi *Introducción a la Filosofía,* sobre todo los capítulos VI y IX; y también mi libro *La imagen de la vida humana* (Buenos Aires, 1955).

En primer lugar, la relación de la vocación o pretensión *personal* con las formas de la vida social es íntima (1); la figura imaginada hacia la cual nos proyectamos se encuentra—al menos esquemáticamente—en el contorno social, y por otra parte su proyección sólo tiene concreción, relieve y fuerza de incitación si se aloja en las formas precisas de un mundo, que naturalmente es el nuestro, salvo en casos muy excepcionales. La pretensión individual se nutre, pues, de estructuras colectivas que la hacen posible. El hecho de nacer en una sociedad determinada—país y época—limita ya el horizonte de pretensiones normalmente posibles, aumenta la probabilidad de un reducido repertorio de ellas, que serán las pretensiones «típicas», y, por tanto, frecuentes; por último, introduce en toda pretensión ciertos rasgos parciales en que, por debajo de sus diferencias, coincidirán.

Pero no es esto sólo. Hay que articular este punto de vista con otros dos. Ante todo, urge una distinción importante: la expresión «pretensión colectiva» encierra un equívoco, que interesa descubrir y acaso no eliminar, porque hay conexión nada accidental entre sus dos sentidos. Se puede entender, en efecto, la pretensión *estadísticamente dominante* entre los individuos de una colectividad, por tanto, un cierto tipo o esquema, de vigencia colectiva, que informa las pretensiones de los individuos como tales; pero también puede entenderse la pretensión colectiva en sentido estricto, es decir, la pretensión *de la colectividad,* de la unidad social de que en cada caso se trata; por ejemplo, la pretensión de Israel como pueblo elegido, la misionera de la España del siglo XVI, la revolucionaria de Francia a fines del XVIII y comienzos del XIX. Estos dos sentidos son distintos, pero no separables; porque como el individuo no se puede proyectar más que en concreto, al proyectarse individualmente lo hace como miembro de su unidad social respectiva, y, por consiguiente, en función de la pretensión colectiva en el segundo

(1) Cf. *Introducción a la Filosofía,* apartado 76, «Lo personal y lo histórico en la vocación».

sentido, sea cualquiera la posición personal que tome frente a ella, le parezca bien o le parezca mal, la apoye o la combata, se identifique con ella o la considere una locura. El español de 1580 podía muy bien no sentir la menor vocación misionera o evangelizadora, podía ser luterano, acaso incrédulo, pero sólo podía imaginar y realizar su pretensión individual como español, por tanto, en vista de un esquema que incluía como elementos decisivos la evangelización de las Indias y el triunfo de la Contrarreforma; al convivir tropezaba con esas vigencias; frente a un extranjero, sabía que, por lo pronto, era considerado como un miembro de la comunidad definida por esos rasgos, hasta el punto de que los suyos propios sólo se añadirían *como rectificación* a ese perfil general de «español» que inevitablemente le sería adscrito; y así en los demás casos. La idea de las sociedades nacionales europeas se ha constituído así, en gran parte a base de la imagen de los extraños, que actúa enérgicamente sobre el interior; y una de las diferencias más importantes entre las diversas sociedades es el grado en que esto suceda, el más y el menos de presencia recíproca de unas unidades respecto de otras y, por tanto, de explicitud y conciencia de la pretensión de la colectividad como tal. Ninguna biografía es inteligible si se prescinde de esta dimensión; pero, a su vez, hay que entrar en cuentas respecto al modo de presencia de esa pretensión en los individuos, del estado de su influjo sobre ellos—fuerza, autenticidad, adhesión—. Es notorio que la pretensión colectiva de Castilla mientras fué Castilla, es decir, hasta la unidad nacional, fué la Reconquista—a diferencia de Aragón, por cuya historia «pasó» la pretensión reconquistadora, sin indentificarse nunca con ella—; pero no es menos notorio que desde Fernando III—a lo sumo desde Alfonso XI—los individuos sienten de modo *inerte* esa pretensión, sin que por eso dejen, sin embargo, de «estar» en ella; la cosa llega hasta las reyes: baste recordar a Juan II.

El otro punto de vista que ha de conjugarse con los anteriores es éste. Dada la pretensión colectiva *sensu stricto,* es decir, lo que pretende ser la unidad social, e independientemente

de la relación de cada individuo con ella—podemos suponer, para simplificar, que es aceptada de manera auténtica—, todavía no estarían dadas las pretensiones individuales determinadas por ella, o sea, estadísticamente dominantes, ya que no se puede aplicar de un modo homogéneo y automático a cada una de las vidas concretas. Quiero decir que la pretensión estrictamente colectiva es sólo transferible a lo individual mediante una diversificación en «papeles». Con otras palabras, se intercala aquí una nueva estructura, que podríamos llamar de *participación*, según la cual los diferentes individuos de una unidad social participan en la pretensión colectiva. Y no sólo cada individuo participa de manera personal y diferente, sino que en cada sociedad hay un *esquema de participación* peculiar. Es decir, de un lado los diversos individuos «trasladan» a su programa propio la pretensión común en función de su edad, sexo, condición social y vocación íntima; de otro lado, los esquemas o módulos según los cuales se realiza esto no son siempre los mismos: mayor o menor homogeneidad, diverso grado de presencia mental de la pretensión colectiva en los individuos, nivel de publicidad de la vida, conciencia histórica. Compárese—para tomar ejemplos extremos—la China imperial con los Estados Unidos de hoy; o, si se prefiere, la Roma de Augusto con las Galias de Vercingetorix.

La pretensión colectiva en sentido estricto tiene, pues, un modo de existencia difícil de precisar. En primer lugar, como *vigencia* social, con la que cada uno de los individuos se encuentra y tiene que contar; es decir, como sistema de usos, presiones, valoraciones, relaciones efectivas, actividades, etc., cuyo *fundamento* es dicha pretensión. Hasta aquí, ésta no es «visible»; se la encuentra al vivir, al ir a actuar, en forma de impulso, resistencia u orientación; el español de mediados del siglo XVI—para volver al ejemplo anterior—se encontraba con una organización eclesiástica, Ordenes religiosas en alto grado de actividad, la Inquisición, gastos de guerra en Europa, ir y venir de frailes a las Indias, estudios lingüísticos o etnológicos americanos, diezmos, prestigio e influjo de los eclesiásticos, teó-

logos, místicos, un estilo literario, autos sacramentales en el teatro, alianzas políticas y enemistad con Inglaterra; y *a través* de todo ello—no directamente—acontecía para él el modo radical de contacto con la pretensión evangelizadora y católica de España.

Sólo en segundo término funciona como *idea,* es decir, tiene existencia mental esa pretensión, a la que en este sentido se puede llamar *programa.* Entonces es algo de que se habla, y su realidad queda perfilada y subrayada por la atención expresa; pero al mismo tiempo se opina sobre esa pretensión explícita, y eso significa siempre debilitación; por lo menos, en el sentido de que se la ve desde fuera, en lugar de vivirla desde dentro. La «participación» toma ahora un carácter más activo, pero en cierto modo planificado, que es el de «tomar parte», más bien que el irreflexivo—y más radical—«ser parte». Esa manera programática de existir la pretensión puede tener diversos matices; porque hay que preguntarse en qué mentes tiene existencia mental y cuáles son los modos de ésta; desde la «consigna» en que la pretensión planificada por unos pocos es notificada—acaso impuesta—al cuerpo social, hasta la «empresa» en que solidariamente los individuos se sienten implicados y embarcados.

Y, claro está, como la pretensión colectiva es un tipo peculiarísimo de vigencia compleja, todo lo que hemos dicho de ellas se puede aplicar a ésta; en especial lo que se refiere a sus grados y fases, y, naturalmente, a su génesis, declinación y sustitución. Lo decisivo, lo que más importa retener, es que la pretensión colectiva no tiene meramente una existencia psicológica, sino estrictamente social. Existe colectivamente como *pre-tensión,* es decir, como sistema de tensiones operantes hacia el futuro, que ponen en marcha el cuerpo social en una dirección determinada, independientemente de que sea *pensada* por cabezas individuales; y aun su modo de aparecer en cuanto idea tiene carácter colectivo, no—por supuesto—en el sentido de que la piense un inexistente *Volksgeist* o espíritu nacional o del pueblo, sino en el sentido de que no funciona como pensamiento original de alguien determinado, sino como un contenido *vigente,* con el

cual tienen que habérselas los individuos, piensen—originalmente—lo que quieran sobre él. Mientras no se dé esta situación, podrá haber planes, consignas, decisiones, declaraciones, pero nada que merezca llamarse *pretensión colectiva.*

Pero decía antes que ésta existe diversificándose. El modo de participación real en ella es su fragmentación y articulación en proyectos vitales individuales, mediante los cuales cada hombre asume un «papel» en la empresa común. No hay que decir que entre estos papeles se cuentan el de objetante, el de crítico, el de adversario—la intolerancia respecto a ellos es el síntoma más inequívoco de inautenticidad de la empresa, de falta de fe en ella—. La empresa o pretensión tensa e hinche las formas todas del cuerpo social, se vierte en ellas y las llena, y sólo así se concreta, diversifica y realiza; a esto es a lo que llamo las *versiones individuales* de la pretensión colectiva. Estas pueden ser más o menos esquemáticas; pueden ajustarse a unos pocos tipos muy rígidos o admitir gran riqueza y variedad. En todo caso, lo interesante es que se opera un «paso a otro género»: de la «vida» colectiva a la vida individual; en ella, a un tiempo, se *realiza* y se *expresa* la pretensión colectiva en que últimamente consiste eso que venimos llamando una estructura social.

38. *Las «novelas» en que se expresa la pretensión común.*

La trayectoria de la vida humana se proyecta, anticipándola imaginativamente, y sólo así es posible realizarla. Esta proyección se hace, por supuesto, con los materiales que se encuentran en la circunstancia; pero no sólo con los materiales en el sentido de cosas, recursos o ingredientes, sino muy principalmente con arreglo a ciertos esquemas. El verbo «vivir» tiene en cada sociedad un sentido, que cada individuo recibe, que le es «inyectado» por el contorno social. Sean cualesquiera las modulaciones que cada hombre o mujer impone a esos esquemas, las trayectorias vitales se ajustan, casi sin excepción, a ciertas pautas de origen social y, por tanto, histórico. La vida humana rara vez nos es accesible en su realidad con su figura completa; sólo

el anciano ha podido contemplar íntegras otras vidas efectivas, al mismo tiempo que se iba consumiendo la suya—de ahí la importancia de los ancianos y de todos los «senados» en las sociedades primitivas y en las que, sin serlo, no están muy intelectualizadas—; el modo de presencia de la vida como totalidad es, pues, la ficción imaginativa *cum fundamento in re* (1).

En este sentido, todo hombre es novelista de sí mismo, original o plagiario, como suele decir Ortega; la vida es «faena poética». Pero estas novelas que los hombres tienen que imaginar individualmente, cada uno la suya, parten de ciertos supuestos dados; lo mismo que el escritor se encuentra con algunos géneros literarios *posibles,* que normalmente tiene que seguir—o bien innovar respecto de ellos, lo cual es otro modo de tenerlos en cuenta—, el hombre aloja en cada caso la trayectoria de su vida en un cierto «género literario» vigente en la sociedad a que pertenece. En principio, la «novela» que configura cada vida individual está ya dada, antes de que se imagine su contenido concreto, su argumento y, por tanto, la realidad precisa de su personaje—el hombre que va a vivirla—.

Hablo de «novela» porque me refiero más especialmente a la época moderna, y sobre todo al siglo XIX; tomada la cosa en toda su amplitud, habría que hablar de «historias» o «relatos» en general. Pero lo que importa subrayar es que la relación entre la pretensión real de los hombres y la ficción imaginativa es íntima y bilateral: los relatos se fundan en una cierta aprehensión de la vida humana, en la idea que del verbo «vivir» se tiene en la sociedad en cuestión; y, por otra parte, la vida se proyecta guiándose por las figuras imaginarias de ella—apólogos, fábulas, mitos, parábolas, *enxemplos,* historias, dramas, novelas—, que han sido uno de los motores más formidables de realización y ampliación de la vida humana, y el instrumento más poderoso de *paideia* que el hombre ha conocido.

Por eso los «tipos» de vidas tienen un aire de familia en

(1) Véase *La imagen de la vida humana* y también «La novela como método de conocimiento» (en *Filosofía actual y existencialismo en España*).

cada unidad social: hay vidas primitivas, griegas, romanas, cristianas medievales, árabes del mismo tiempo, europeas románticas, norteamericanas de mediados del XX, definidas, previamente a su realidad concreta, a su biografía precisa, por un modelo genérico al que todas, más o menos, se ajustan. La vocación personal en todos los órdenes—profesional, económico, amoroso, placentero, de convivencia—, partiendo de un impulso íntimo muy vago, se va haciendo explícita, se va realizando—por lo pronto imaginativamente, como vocación concreta, luego de hecho—en vista de ciertos modelos presentes, de un cierto lenguaje, de un sistema de valoraciones, de la idea dominante de lo que puede ser una trayectoria vital o «carrera» lograda. Cuando se habla de un *curriculum vitae,* hay que atender, antes que a sus contenidos efectivos, a los hitos o jalones que en él se distinguen; quiero decir a lo que en cada sociedad se considera *relevante* y, por tanto, digno de ser alcanzado y de constar en el *curriculum.* Cuando se traza en pocas líneas la biografía de una persona, ¿a qué se atiende? De los innumerables «datos» que integran una trayectoria vital se seleccionan unos cuantos, distintos según las circunstancias, precisamente por ser los que articulan una «novela» del tipo de las dominantes en el momento; y, vistas las cosas *a priori* y previamente a su realización, el individuo se esfuerza por hacer y que le pasen ciertas cosas que darán realidad a su «novela» personal, a una figura de vida que se considera lograda, armoniosa o gallarda. Compárese la relación con el amor en la biografía de un griego del siglo IV antes de Cristo y en la de un europeo de 1830; la necesidad de ejecutar actos de valentía personal es perentoria en el noble de 1550 o en el romántico; pero no en tanto en 1770, menos aún en la Inglaterra victoriana; los motivos *no económicos* —novelescos, imaginativos, líricos—para enriquecerse, que se olvidan increíblemente casi siempre, son muy débiles en 1600 en España, sumamente enérgicos en Alemania o en Inglaterra o en los Estados Unidos entre 1850 y 1900: y ¿se piensa en la enorme diferencia de pretensión que existe entre «ser rico» y «enriquecerse»? Hasta tal punto, que mientras en unas socie-

dades es extremadamente apetecible una de las dos cosas, en otras está mal vista, y es la otra la que se desea.

La investigación de una estructura social tiene que poner en claro cuáles son los caracteres de las «novelas» en que se prefigura, expresa y depura la pretensión común. Para ello hay que tener en cuenta una serie de aspectos sumamente precisos: 1) El *número* de «esquemas» genéricos o tipos de «novela»; mientras en ciertas sociedades hay un repertorio amplísimo de módulos biográficos, en otras la elección se limita a dos o tres o cuatro posibilidades. 2) La mayor o menor permanencia de la adscripción a un esquema elegido; quiero decir que la posibilidad de cambiar, de alterar o rectificar la trayectoria vital, de preferir un nuevo «personaje» no es siempre la misma; en ocasiones, las presiones sociales son tan fuertes, que el individuo apenas cuenta prácticamente con la eventualidad de una rectificación sustancial; otras veces es perfectamente normal que un hombre inicie dos o tres caminos divergentes, que esboce una serie de figuras vitales inconclusas—como el género literario al que los románticos gustaban de llamar «fragmento», y que es revelador—. 3) El grado de *detalle* de los modelos o pautas; las, «novelas», pueden ser relatos muy sucintos o prolijas y circunstanciadas narraciones; esto es, oscilan entre marcar unos cuantos puntos, entre los cuales queda indecisa la trayectoria, o bien determinar minuciosamente la línea entera de la biografía. 4) La mayor o menor inclusión de la exigencia de «originalidad» en esos esquemas genéricos: puede ser norma impuesta y, por tanto, regularidad estadística que cada individuo pretenda ser «único», aunque todos coincidan monótonamente en esa pretensión; pero también cabe que el supuesto tácito de esas novelas es que cada uno es «como todo el mundo», aunque luego resulte que eso no es posible y que el individuo se esfuerza en vano y originalmente en no ser sino lo que son los demás. 5) El grado de *autenticidad* de esas novelas; y esto en varios sentidos: a) esas pautas pueden ser creación original de una sociedad determinada o bien venir de una fase anterior y *conservar* su vigencia, con intensidad variable; b) pueden ser, desde otro punto de vista,

de origen interno a la sociedad de que se trata o bien tomadas en préstamo de una sociedad extraña—por ejemplo, Francia en el siglo XVII empieza a «exportar» modelos de trayectorias vitales, que en el XVIII alcanzan vigencia en casi toda Europa; del mismo modo que antes había sucedido con España, después ocurrió con Inglaterra y acaso empiece a pasar hoy con los Estados Unidos, si bien con menos generalidad en estos últimos casos—; c) acaso esas novelas son inmediatas y expresadas en lenguaje espontáneo, o bien aparecen como formas «retóricas», tomadas de una forma de vida ajena y remota: piénsese en la gravitación de griegos y romanos sobre las formas de la vida europea en el Renacimiento y en tiempos de la Revolución francesa, en el impacto bíblico sobre los puritanos ingleses del XVII y, por tanto, sobre una parte de la sociedad norteamericana; d) por último, el coeficiente variable de autenticidad con que cada individuo vive en una sociedad las vigencias colectivas y, por consiguiente, el repertorio de «novelas» o trayectorias biográficas.

Hay que agregar que esto es excesivamente esquemático. Para que adquiera concreción suficiente y sea metódicamente eficaz, hay que completarlo con otros dos puntos de vista. El primero se refiere a las edades: aunque *en principio* toda trayectoria vital comprende *todas* las edades de la vida, de hecho rara vez ocurre así en una pauta biográfica genérica; lo que podríamos llamar el «argumento» de la vida, el núcleo en torno al cual se ordena la trayectoria y que «justifica» sus contenidos está adscrito a cierta edad determinada; hay trayectorias «juveniles», las hay «senatoriales», en ocasiones—si bien con matiz socialmente patológico—«seniles»; todo ello introduce una peculiar articulación cualitativa en el tiempo vital; a veces hay largos años de *preparación* para llegar a ser «alguien»; en otros casos la vida agota muy pronto su argumento, la continuación no está prevista, no se ha imaginado, y no hay más soluciones que la muerte temprana o la larga declinación pasiva.

El segundo punto de vista concierne al sexo. Hasta ahora hemos hablado de «personas» sin más, no de hombres y mujeres.

Sin duda las trayectorias tienen un núcleo común idéntico, pero precisamente en cuanto son imaginadas, en cuanto «novelas» de personajes concretos, envuelven una distinción de sexo; pues bien, los diferentes aspectos que antes he señalado no se aplican por igual a uno y otro. Piénsese que hasta hace muy pocos años el número de esquemas femeninos era reducidísimo, y del mismo modo eran sumamente limitadas las posibilidades de cambio de trayectoria; y esto por dos razones: una, la mayor presión social sobre la mujer; la otra, la brevedad del tiempo «activo» y con iniciativa de que disponía, y que se agotaba en la primera figura intentada; en cambio, probablemente la mujer ha tenido durante muchos siglos un margen de originalidad mayor en ciertos estratos profundos, porque muchos gestos íntimos no eran considerados «relevantes» y, por tanto, no estaban prescritos. Respecto de la autenticidad, las «novelas» que he llamado retóricas han tenido, sin duda, menos influjo sobre las mujeres; pero, desde luego, lo han tenido enorme las tradicionales, es decir, las procedentes de generaciones anteriores. Y por lo que se refiere al tiempo, las «novelas» de personaje femenino han solido estar articuladas con arreglo a un esquema muy sencillo: predominio juvenil, con una fase muy breve centrada en torno al tema del amor; y estabilización brusca en una forma de vida definida por la falta de argumento. El hecho literario de que un inmenso porcentaje de las obras de ficción terminen en boda no hace sino subrayar esta situación real, y a la vez contribuir a producirla; y desde este doble punto de vista hay que interpretar la crisis actual de ese carácter de la literatura de ficción, el carácter de «tópico» que le ha sobrevenido y la iniciación de formas nuevas; es decir, la necesidad—en la «novela» y en la vida efectiva—de prolongar los argumentos.

Todavía falta añadir una palabra más, y es la que afecta al *desenlace.* ¿Cuál es la «expectativa» normal en las «novelas» de cada país y cada época? ¿Cómo deben acabar? Desde la tragedia hasta el *happy end* hay un largo camino. Pero, aun supuesto el *happy end,* ¿cuándo se encuentra que un final es efectivamente feliz? Y ¿hasta qué punto está excluída la felicidad

del final trágico? Vemos que nada humano es en última instancia inteligible si no lo referimos a ese tema que se llama la felicidad.

39. *Placer, diversión y felicidad.*

Pocas cosas hay tan difíciles de descubrir como la pretensión vital. Las razones son muchas: su carácter *irreal* e imaginativo, que siempre se altera y cambia al realizarse; la dificultad de formulación, por su contextura programática y total; su complejidad, por constar de multitud de elementos en una conexión que es decisiva pero que apenas se revela; su «vaguedad» desde el punto de vista racional y lógico, junto a su extremado rigor y precisión en términos vitales; su intimidad, y, por tanto, el pudor en las alusiones a ella; la frecuente insinceridad—sobre todo en algunas épocas—, en virtud de la cual los hombres enmascaran, incluso para sí mismos, sus auténticas apetencias, inclinaciones y esperanzas.

Por eso la novela—en general la ficción—es un instrumento precioso de investigación, a condición de ponerse primero en claro sobre las relaciones entre la literatura y la vida efectiva dentro de cada sociedad. Quiero decir que, aunque siempre la ficción orienta sobre cuáles son las pretensiones reales, no siempre lo hace *in modo recto*, sino que con mayor frecuencia hay que tomarla *in modo obliquo*, previa determinación o mensuración del ángulo de esa oblicuidad—enorme tema de la ciencia literaria, sobre el cual, por desgracia, falta aún toda claridad—.

Una pista importante la dan los placeres. Al dedicarse a una actividad placentera, el hombre descubre—incluso se descubre, y a veces con sorpresa—su efectiva pretensión. Se dirá—y se dirá bien—que también respecto de los placeres es insincero el hombre; que a veces busca ocupaciones que en realidad no le interesan; pero si se mira bien se descubre que aquella ocupación a que se dedica no le produce el placer que *oficialmente* busca en ella, pero sí otro. Sería, por ejemplo, una ingenuidad creer que la enorme afición a la ópera en el siglo XIX significaba desde luego fruición musical; pero sería un error descali-

ficar en vista de ello la afición a la ópera y suponer que no era una fuente de placer; lo era, y muy grande, aunque no fuese sólo ni siquiera principalmente musical; por eso hay que tomar los placeres *en concreto,* en la forma precisa en que funcionan. ¿Es que se piensa que los placeres de la mesa significan lo mismo en un *convivium* de la Roma imperial que en un merendero de Bilbao o Pamplona? ¿Que es equivalente el placer de la bebida en el inglés solitario que bebe *whisky* en su casa de sábado a domingo, en la cervecería bávara o entre las cañas de manzanilla de un colmado sevillano? Y si se va de estos placeres elementales a otros más complejos o más ligados con la biografía, las diferencias son aún mayores.

Las diversiones normales en una sociedad, vigentes en ella, son reveladoras; pero siempre a condición de no tomarlas por su «valor facial» o nominal. Es decir, con tal de inquirir si la situación de las diversiones en esa unidad social es «sana», y esto en varios sentidos: que las diversiones realmente apetecidas sean permitidas—o la sociedad tenga suficiente vitalidad e iniciativa para proporcionárselas—; que no tengan demasiada fuerza las inhibiciones que impidan a los hombres divertirse, o al menos desvíen de la diversión realmente deseada a otra simplemente sustitutiva; que, a la inversa, no exista una convención de diversión excesiva, capaz de fingir un exceso insincero de frivolidad o hasta de libertinaje; sobre todo, que no haya crisis de imaginación placentera o atrofia de los deseos; es decir, que la diversión tenga el papel que realmente le corresponde en la economía vital.

Y esto nos lleva a una cuestión delicada. ¿Cuál es ese papel? ¿Qué puesto tienen el placer y la diversión—que no coinciden exactamente—en la vida de cada sociedad, de cada clase, de cada grupo? ¿Cuál es el nivel de exigencia, es decir, aquel por debajo del cual el individuo se siente en situación deficiente? ¿Qué frecuencia tiene normalmente la actividad placentera? Tradicionalmente se ha distinguido entre las gentes que llevan una vida «de placeres»—desde el *bíos apolaustikós* de Aristóteles en adelante—y las demás; mientras placer y diversión aparecían como

el patrimonio de algunos estratos sociales, sobre todo de las aristocracias, y muy especialmente de la edad juvenil, su presencia en la vida de los demás era excepcional, infrecuente, reducida a ciertas fiestas; pero al hacerse el programa placentero más frecuente, ¿no ha perdido en intensidad? La expectativa de la diversión, su carácter insólito, la cargaba de energías concentradas, que la diversión cotidiana excluye en absoluto. No es lo mismo recibir el placer en «dosis masivas», como dicen los médicos, que en pequeñas dosis diarias, casi mezclado con el trabajo y las ocupaciones habituales. La decadencia del carnaval, por ejemplo, es bien significativa. No se entiende cuál es la pretensión vigente en una sociedad, y, por tanto, cuál es su estructura, si no se está en claro respecto a la exigencia de placer, su dosificación y sus formas.

Pero como el placer, la diversión y, en general, lo que Ortega llama «ocupaciones felicitarias» afectan a estratos muy diversos de la vida, hay que preguntarse respecto de cada sociedad por la localización de esas ocupaciones y su dirección. Que una unidad social se ilusione particularmente con la caza o con la tertulia, con la galantería o con las comilonas, con el deporte o los juegos de cartas, vierte una súbita luz sobre *quién* es el hombre de esa sociedad, es decir, sobre quién pretende ser.

Y todavía hay que agregar un punto de vista que me parece decisivo: el que concierne a lo que podríamos llamar el «derecho» al placer. La cosa es bastante compleja. En primer lugar, los placeres y diversiones van afectados muchas veces por un coeficiente de «ilicitud»; el punto de partida es que hay placeres evidentemente ilícitos; de ahí se pasa a los casos dudosos, en que el rigorismo ve inmoralidad más o menos larvada; en conexión con esto, la conciencia de «peligrosidad» de las actividades placenteras, incluso inocentes, las rodea de un halo de desconfianza y suspicacia; el hecho de que los placeres cuestan dinero y además tiempo, de que suponen una pérdida económica y retraen horas del trabajo, en las sociedades inspiradas por una elevada estimación de la riqueza y la laboriosidad da un matiz «pecaminoso» a toda forma de diversión; es bien cono-

cida la enemiga de muchos moralistas a *todo* espectáculo y principalmente a la literatura de ficción, considerada, por lo menos, como una manera de perder el tiempo (1). Es conocida la broma que se repite en los Estados Unidos: «Todo lo que es agradable, o es inmoral, o ilegal, o engorda.» Pero, si bien es cierto que este ambiente de «ilicitud» dificulta el placer y las diversiones, no se puede desconocer que también las estimula y les da un peculiar incentivo. Y tan pronto como la diversión aparece como permitida, normal y sin problemas, empieza a perder atractivo y fuerza, se embota, disminuye su impacto sobre la sensibilidad, es menos *deseada,* por tanto dibuja mucho menos el perfil de una pretensión vital. Más bien es pasivamente recibida o usada como algo que *está ahí,* en lo que interviene muy poco la imaginación y la facultad de apetecer del individuo.

Cuando esta situación está suficientemente establecida, se produce una curiosa inversión de la primera: de la negación de la licitud del placer se pasa a la reivindicación positiva del derecho al placer y las diversiones. El hombre de nuestro tiempo, por ejemplo, que va poco a los espectáculos deportivos, a los toros, al cine, al bar, se siente *privado* de ello. Si su condición económica, o la falta de tiempo, o las formas de vida—distribución de la jornada, residencia lejos de los centros urbanos, etcétera—le impiden el acceso *frecuente* a los placeres—quiero decir a los placeres *oficialmente* reconocidos como tales—, su reacción vital es el *descontento,* y esto en la forma precisa de considerarse *injustamente* tratado, es decir, lesionado en un derecho.

Al hacer tácitamente un balance vital, el hombre de una sociedad determinada traza una línea y obtiene un resultado. ¿Cuál es éste? Hay épocas satisfechas, épocas descontentas, épocas irritadas, épocas aburridas. Este balance vital no se justifica—salvo casos extremos—por los «datos» objetivos acerca de cómo les va en la vida a estos hombres; hay que articular estos datos con

(1) En mi libro *La imagen de la vida humana* he mostrado que, precisamente, con la ficción lo que se gana es tiempo condensado y acumulado.

la pretensión de cada uno y, sobre todo, con la pretensión colectiva, con lo que es vigente como pretensión dentro de cada sociedad. Sólo esto da un valor real y efectivo a las condiciones materiales imperantes. El hombre es, según el país y la época en que vive, más o menos feliz, y con una forma concreta de felicidad o infelicidad—y, todavía habría que agregar, con diverso grado de conciencia y «reconocimiento» de ello—. Naturalmente, la felicidad es asunto estrictamente personal y que depende de la biografía intransferible de cada uno; pero la «probabilidad» y, por tanto, la normalidad o frecuencia de la felicidad y las formas de su realización dependen de las estructuras sociales; y, a la inversa, lo que podríamos llamar la «felicidad media» es un ingrediente decisivo de cada estructura social.

40. *La noción de «felicidad media» en una época.*

La felicidad está condicionada por la realización de nuestra pretensión personal; ésta es siempre irrealizable, al menos en la medida en que la elección en que nuestra vida consiste implica en cada instante una preferencia de una posibilidad y la consiguiente preterición de otras que también son apetecibles, cuya renuncia es dolorosa. El hombre es, a un tiempo, el que necesita ser feliz y el que, desde luego, no puede serlo en este mundo. La vida humana se podría definir formalmente por el *descontento,* a condición de tomar la palabra en serio, quiero decir sin quedarse sólo con la negación: a la vida humana le pertenece el *contento,* se mueve en su ámbito o «elemento», pero en forma siempre *deficiente.* Con otras palabras, es, desde luego, infeliz, pero esto significa que su modo de ser es la felicidad, la cual funciona como ingrediente decisivo de cada vida individual y de toda forma de vida (1).

Pero en pocos puntos es tan difícil y peligrosa como en éste

(1) Sobre el problema de la felicidad individual, véase mi estudio «La felicidad humana: mundo y paraíso» (en el volumen *Ensayos de teoría,* Barcelona, 1954).

la transición de la vida individual a la colectiva, sobre todo porque no basta con ejecutarla una sola vez y en un sentido único; hay un movimiento de ida y vuelta particularmente dificultoso y expuesto a error. Cuando se habla de «un pueblo feliz», de una época feliz o desgraciada, cuando se sentencia que «los pueblos felices no tienen historia», ¿qué se quiere significar? Tal vez se realiza la asimilación de la historia de una sociedad a una biografía individual, se compara el relato de las vicisitudes por las que pasa un pueblo como unidad de convivencia con la trayectoria de la vida de un hombre singular. Pero esto plantea dos cuestiones espinosas: en primer lugar, falta el «quién» de la vida colectiva; mientras en el caso del individuo la cosa resulta clara y unívoca, lo más problemático es de quién se predica la felicidad o la desdicha; en segundo lugar, la noción de felicidad ha solido referirse a la vida *entera;* entre los griegos llegó a ser obsesiva la convicción de que mientras el hombre vive no se puede decir si es feliz o no, porque la fortuna puede siempre cambiar con un revés inesperado (la idea de salvación introduce un punto de vista análogo, aún más enérgicamente, si bien con esenciales diferencias que no son de este lugar); ahora bien, mientras la trayectoria vital del individuo concluye en la muerte, la vida de una sociedad no tiene término asignado, y en principio puede prolongarse indefinidamente; resulta, pues, necesaria una articulación de las etapas históricas, para cada una de las cuales hay que fingir un carácter analógicamente «biográfico», cuyo fundamento es, como acabamos de ver, más que dudoso.

El otro punto de vista posible atiende a la felicidad de los individuos como tales. Naturalmente, no se trata de la felicidad de *cada uno,* lo cual llevaría a un casuísmo que nada tendría que hacer aquí, sino de una frecuencia que no es meramente estadística, sino estructural. En alguna ocasión he hablado del «alvéolo material» de la vida humana, en el cual se aloja la posible felicidad o infelicidad personal. Las estructuras sociales determinan parcialmente la posibilidad, las formas y los contenidos concretos de las trayectorias felices de las vidas individuales.

A primera vista, la cosa es sencilla: si la felicidad consiste en la realización de la pretensión vital, la relación entre felicidad y estructura social vendrá definida por la facilidad que ésta permita para aquella realización, y por consiguiente por la «probabilidad» de que se cumpla. Pero la situación efectiva es más complicada: esa consideración es puramente formal y abstracta, puesto que plantea la cuestión en términos de simple *realización* de una pretensión *cualquiera;* y hay que preguntarse: 1) ¿Son todas las pretensiones equivalentes desde el punto de vista de la felicidad? 2) ¿En qué medida interviene la estructura social en la *realidad* de unas u otras pretensiones, y en la *realización* concreta de ellas?

Aparte de la aproximación con que de hecho se realicen, los programas vitales tienen desde luego diferente contenido, estructura y argumento, que no son inoperantes desde el punto de vista de la felicidad. No se piense siquiera en el grado de riqueza y variedad de los recursos vitales con los cuales se imagina el programa; hay algo más hondo y previo: lo que la pretensión vital tiene de *pretensión de felicidad.* Quiero decir que toda vida humana se inicia con una cierta *expectativa* respecto de sí misma, con un aforo previo de lo que puede «dar de sí»; y esto es, en principio, anterior a las diversidades individuales, y procede de una sensación general ante la vida, colectiva, por tanto compartida inicialmente por los individuos y con la cual éstos se encuentran—a reserva, claro es, de reaccionar luego de manera personal frente a ella—. Pocas cosas hay que caractericen más profundamente a una sociedad o a una época que esta expectativa frente a lo que la vida trae. Desorbitando la cuestión para aclararla al extremar sus términos, podríamos decir que el animal no es infeliz porque su expectativa es mínima, mientras que el hombre es intrínsecamente descontento porque no se contenta con menos que con ser feliz. Compárese al cachorro con el niño: el primero, con tal de que las condiciones necesarias para su vida se cumplan—temperatura, alimento, etc.—, retoza satisfecho; el niño, con increíble frecuencia, y aun en plena salud, se aflige y llora; la razón decisiva es que *se aburre,* es decir, que

el desnivel entre su pretensión imaginativa—aun desde los primeros meses de su vida—y los recursos de que dispone—empezando por el uso del cuerpo propio y de la circunstancia inmediata—es desde luego muy grande. El niño que yace en su cuna, boca arriba, agota bien pronto las posibilidades que su situación le ofrece: mirar el techo, patalear, chuparse los dedos; una vez «visto» todo eso, el niño siente que ya no da más de sí, que no puede repetirse indefinidamente; el programa sigue dilatándose imaginativamente, y al fallar la posibilidad de continuación, sobreviene la primera forma de infelicidad: el aburrimiento. La necesidad de compañía que tan violentamente siente el niño no es tanto como se piensa afán de seguridad y amparo, miedo a la soledad, etc.; es, sobre todo, aburrimiento, deseo de anexionarse las potencias imaginativas y físicas del adulto para desarrollar, con ellas, la pretensión germinal. Aunque se piense lo contrario, los adultos son las «colonias» del niño pequeño.

Este ejemplo muestra en forma extremada lo que quiero decir. La pretensión de felicidad de que se parte puede ser mínima—y, por tanto, muy fácil de satisfacer—o altísima e improbable; entre los dos extremos caben todos los grados y múltiples formas concretas. Hay sociedades aburridas, sociedades resignadas, sociedades moderadas, sociedades exaltadas, sociedades delirantes. ¿Cómo se puede determinar lo que he llamado «felicidad media»? ¿Se ha de tener en cuenta la «pretensión» media o la «realización» media de esa pretensión? Claro es que ambas cosas en su articulación concreta. Porque la pretensión pone ya la felicidad a un nivel determinado, de manera que aun su fracaso—la «infelicidad»—significa ya cierto grado de felicidad positiva; y, a la inversa, el logro de una pretensión excesivamente pobre, modesta y angosta, aun siendo vivido por el sujeto como «felicidad», representa una forma deficiente de ella.

Esto nos lleva a la conclusión de que nuestro juicio sobre la felicidad de una sociedad ajena a la nuestra no coincide con el que los individuos de esa sociedad tuvieron o tienen sobre sí mis-

mos. Tal vez nos parecen dignos de compasión hombres sumamente contentos con su destino, y precisamente por contentarse con él, pues se nos antoja que eso es la suma infelicidad; o, por el contrario, sentimos envidia ante la figura de vidas que se juzgaron irremediablemente desgraciadas. Pero hay que distinguir, en segundo lugar, entre lo que los hombres «juzgan» acerca de su felicidad y lo que «sienten» de ella: cuando en una sociedad domina la idea de que la vida es dolor y desventura, nadie aceptará que es feliz; pero tal vez se sienta, por debajo de ello, penetrado de una intensa y sabrosa felicidad que no conocen sociedades en las que se decreta que la ventura existe sobre la tierra y está al alcance de todos.

La estructura social incluye entre sus ingredientes eso que llamo expectativa o pretensión específica de felicidad; determina, pues, el «nivel» al cual se va a plantear la cuestión, y con ello el grado de tensión en ese orden de las vidas individuales. Por otra parte, esa misma estructura hace posible en una u otra medida el acceso efectivo a esa felicidad, o sea la realización de la pretensión vital concreta. Y ante todo en un aspecto decisivo: la posibilidad de intentarlo. Tal vez una sociedad protege a sus individuos con un grueso caparazón de dispositivos sociales que les dan seguridad, mientras otra los deja a la intemperie, en estado de indefensión y abandono. Si en el primer caso la vida envuelve un mínimo de riesgos, en el segundo está expuesta a todas las adversidades. Pero la contrapartida es que en aquél las posibilidades de buscar la felicidad, sobre todo de inventarla y tratar de realizarla, son muy reducidas, y en éste tal vez el hombre se encuentra en franquía para intentar, por su cuenta y riesgo, ser feliz.

Cuando se habla de «felicidad media» de una época o sociedad, no se piense en estadísticas: la felicidad es asunto demasiado complejo y sutil para tolerarlas. Se trata más bien del nivel medio a que el hombre pone su pretensión de felicidad, y de la normalidad—y por tanto frecuencia—con que esa pretensión pueda decorosamente realizarse. Pero aquí vuelve a aparecer, y más enérgicamente que antes, la estructura social como

tal: porque lo decisivo es el margen de holgura y franquía con que tal empresa pueda intentarse. Hay que preguntarse, pues, por las *posibilidades* que cada sociedad ofrece, y esto dibuja al fondo el perfil de esa realidad, que ha ido denunciándose vagamente en muchas formas, y que se llama el Poder.

VI

EL PODER Y LAS POSIBILIDADES

41. Sociedad y Estado.

Al estudio de una estructura social pertenece, naturalmente, la determinación de los caracteres del Estado; no es posible comprender la estructura social de una ciudad griega, de un imperio oriental, de un reino medieval, de una nación moderna, sin tener en claro la índole de los Estados correspondientes. Pero una consideración directa y exclusiva de los Estados no es suficiente para lo que aquí interesa; más aún, puede inducir a error, porque un «mismo» Estado, quiero decir una estructura política idéntica, puede afectar de maneras muy distintas a diversas sociedades, o a una misma en varios momentos de su historia. La independencia de los países hispanomericanos, por ejemplo, condujo al establecimiento de Estados muy semejantes; como, a pesar de ciertas semejanzas muy profundas, las diferencias entre la Argentina y Méjico, el Uruguay y el Perú, son considerables, el «mismo» Estado interviene de formas varias en la constitución de las respectivas estructuras sociales. Otro tanto se podría decir de los Estados nacionales europeos después de las guerras nopoleónicas, mucho más de lo que se llama hoy genéricamente «Estados democráticos», desde Suecia hasta Birmania, desde los Estados Unidos hasta Finlandia, desde la India hasta Alemania occidental. Análoga confusión produciría pasar por

alto la transformación que, bajo la misma figura de Estado, tiene lugar en una sociedad determinada; por ejemplo, en España de Carlos V a Carlos II, en Inglaterra de Victoria a Isabel II, no digamos en los Estados Unidos, donde persiste el mismo sistema político y la misma Constitución desde la Independencia hasta hoy.

Lo que interesa desde nuestro punto de vista es la relación entre la sociedad y el Estado. Esto es lo que en rigor constituye una determinación decisiva de la estructura social. Pero no conviene simplificar demasiado las cosas, a pesar de que induce a ello una primera consideración de los fenómenos. Me refiero al hecho de que, cuando desde nuestro punto de vista actual tendemos la mirada sobre la historia pretérita, siempre tenemos la impresión de que el Estado era antes bien poca cosa. La reacción ante esta evidencia es pensar que el Estado se ha ido desarrollando, con ritmo acelerado en los últimos tiempos; que ha ido siendo cada vez más; y, por último, que ese crecimiento se ha efectuado a expensas de la sociedad, la cual, progresivamente, ha ido siendo invadida, dominada, a veces suplantada, en ocasiones absorbida y anulada por el Estado.

Todo esto es sin duda, en buena medida, cierto. Lo que no es es *exacto*. Porque las determinaciones «cuantitativas» suelen ser bastante indeterminadas. En efecto, es notorio que hasta el siglo XIX el Estado era sumamente restringido; sus atribuciones eran mínimas; sus instrumentos, elementales y escasos; sólo un proceso de desarrollo técnico y administrativo ha permitido el intervencionismo creciente del Estado, hasta llegar a esas formas de hipertrofia que suelen llamarse, con vocablo muy vago pero en alguna dimensión certero, *totalitarismo*. Pero después de decir todo esto, que es sin duda verdad, caemos en la cuenta de que, a pesar de todo, el Estado del antiguo régimen—Isabel I de Inglaterra, Felipe II de España, Luis XIV de Francia, José II de Austria, Federico el Grande de Prusia—era una realidad enérgica y fuerte, tanto que apenas era imaginable la resistencia frente a él; resistencia que, en cambio, empieza a ser frecuente y hasta fácil desde 1789, coincidiendo paradójicamente

con el crecimiento del Estado. Esto nos obliga a dar un paso atrás e intentar formular la cuestión con mayor rigor.

Se trata, en efecto, de no tomar el Estado por sí mismo, sino en conexión con la sociedad. El Estado es un instrumento de ésta, en cierto sentido una función suya y, a su vez, un constitutivo de la sociedad misma—por lo menos de muchas sociedades—. Cuando toda una serie de regulaciones corren a cargo de la sociedad como tal, el Estado no tiene por qué ocuparse de ellas; su «impotencia» en muchos aspectos—desde nuestro punto de vista actual—no significa sino que esos aspectos no son asunto suyo. El Estado ejerce, pues, un control sobre la sociedad, normalmente limitado en dos sentidos: 1) sólo se extiende a lo que *le importa* (por ejemplo, la religión sí, pero no la higiene, o viceversa); 2) utiliza las estructuras y los recursos de la sociedad y *no los duplica,* es decir, actúa a través de ellos (uno de los síntomas más alarmantes que revelan la anormalidad de la relación sociedad-Estado es la duplicación o multiplicación de funciones y organismos). Esto quiere decir que el Estado maneja la sociedad sirviéndose de ésta, apoyándose en su estructura y coherencia; si la sociedad es un todo compacto, coherente y sólido, la acción estatal sobre unos cuantos puntos de ella puede mover y regir todo el cuerpo social. De ahí la impresión—real—de fuerza que produce el tenue estado nacional europeo del antiguo régimen; y tan pronto como la sociedad europea se siente menos una, homogénea y segura, el Estado, aun siendo en absoluto más fuerte, empieza a acusar una evidente debilidad.

Esto se podría interpretar suponiendo que se trata de un equilibrio de dos poderes, la sociedad y el Estado: si la sociedad es débil, el Estado resultará fuerte; si aquélla es fuerte y enérgica, el Estado, por grande que sea su desarrollo, aparecerá siempre como subordinado a ella, débil en comparación. Este modo de ver la situación se resiente de basarse en un supuesto sumamente discutible: la «rivalidad» u oposición entre la sociedad y el Estado. Cuando esto acontece, efectivamente ocurre así: sólo una sociedad débil y enferma soporta la imposición

de un Estado, cuya prepotencia no es sino una de las manifestaciones de esa enfermedad social; pero el hecho de que esta situación sea frecuente en nuestro tiempo no debe llevarnos a considerarla como normal, menos aún como constitutiva de la relación sociedad-Estado (1). La «docilidad» de una sociedad respecto de su Estado puede significar dos cosas completamente distintas: la «entrega» de una sociedad dividida, disociada, desmoralizada, a una fuerza coactiva que ni siquiera necesita ser realmente muy grande, o bien la adecuación entre una sociedad sana y enérgica y un Estado que no es sino el instrumento rector y ejecutor a la vez de la pretensión auténtica de esa sociedad.

Si atendemos con un poco de precisión al punto en que el Estado del antiguo régimen era «fuerte», encontramos que se trataba del Poder mismo, es decir, del mando como tal. Ni la menor duda era admitida respecto al poder real y sus organismos; pero esto no quería decir que el Rey tuviese grandes fuerzas—por ejemplo, militares o policiacas—a su servicio, sino que, como la sociedad estaba de acuerdo y en claro respecto a que el mando correspondía al Rey, toda posible discrepancia estaba localizada *dentro* de ese acuerdo *social,* y, por tanto, reducida de antemano a un mínimo sobre el cual se aplicaba con total decisión y holgura la fuerza coactiva del poder real, bien seguro de su derecho y del asentimiento del cuerpo social. Y respecto a lo que no era estrictamente el mando, el antiguo régimen no solía ocuparse demasiado; la regulación de la convivencia quedaba a cargo de la sociedad, mediante un sistema de vigencias muy enérgicas y compactas. No sé si se ha advertido suficientemente que un primer proceso de «intervencionismo» del Estado se produce ya bajo el *ancien régime,* en el siglo XVIII: se multiplican las ordenanzas y pragmáticas, se regulan desde el Poder actividades que siempre fueron espontáneas, se prohiben infinidad de cosas; yo veo la explicación de este hecho en una doble causa: primero, que ya se empieza a

(1) En el estudio de Ortega *Del Imperio romano* se encontrará una visión extraordinariamente penetrante de este problema.

producir un crecimiento del Estado, que perfecciona sus instrumentos—hacienda, burocracia, censos—y siente la fruición de ejercitarlos; segundo, que se inicia la crisis de la concordia social, se está menos seguro de que la cuestión de quién tiene autoridad para mandar es cosa resuelta de una vez para todas, y entonces el Estado, inquieto, se afirma haciéndose presente donde antes no sentía necesidad de estarlo.

Cuando la crisis del antiguo régimen, patente desde 1789, pone en tela de juicio las relaciones de mando, cuando no se sabe bien quién debe mandar ni por qué ni hasta dónde, se origina una debilitación del poder del Estado sobre la sociedad, aun siendo aquél en absoluto mucho más fuerte. Y, en efecto, mientras las subversiones eran antes extraordinariamente raras y condenadas a un inmediato fracaso, se inicia una era de revoluciones, rebeliones y motines, con frecuencia triunfantes, que no tiene semejante en la historia de los tres siglos anteriores, es decir, desde la constitución de las monarquías nacionales a fines del siglo XV y comienzos del XVI. La comprensión de la historia europea—y en forma extrema de la española—en los últimos años del siglo XVIII y los dos primeros tercios del XIX, es sumamente difícil si no se tiene presente este cambio de situación; porque precisamente en ese tiempo es cuando se realiza el gran perfeccionamiento del aparato estatal y el desarrollo de sus instrumentos más eficaces: ejército, policía, organización administrativa, estadística, publicidad, medios económicos, enseñanza.

Esta consideración de la «fuerza» del Estado no como una magnitud absoluta, sino en relación con la sociedad y, por tanto, como un ingrediente de la estructura de ésta, nos llevaría a introducir una distinción entre el *poder* y las *potencias* del Estado. El primero consistiría en su firmeza, solidez y plenitud de autoridad y mando; las segundas, en las capacidades efectivas de realizar determinadas funciones y actuar en diversas zonas del cuerpo social. Lo que caracteriza al Estado de los últimos ciento cincuenta años es el fabuloso incremento de sus potencias, relativamente independiente de lo que pase con su poder.

Durante parte de este tiempo—no los mismos años en todos los países—ha existido un desnivel entre ambas cosas, que es uno de los factores decisivos de la historia de esa época. La confusión de los dos aspectos de la «fuerza» del Estado enturbia por completo la idea de su realidad, su función, sus posibilidades y sus riegos. Y, sobre todo, oscurece la imagen de la estructura social, la cual está condicionada justamente por esas relaciones. El Estado posterior a la Revolución francesa—en rigor, repito que la tendencia se inicia unos decenios antes—es crecientemente *intervencionista,* es decir, desenvuelve sus potencias y las lleva a todos los estratos de la sociedad. No fué otro el propósito del «despotismo ilustrado», que en tantos sentidos anticipa posibilidades políticas posteriores, sólo maduras en el siglo XIX, pero afectadas en él por la crisis del *poder* en el sentido concreto que en este contexto doy a esa palabra. Y no sería tal vez infecundo estudiar la historia de los últimos tiempos desde este punto de vista: como el esfuerzo por lograr un Estado «potente» y al mismo tiempo «poderoso»; esto es, que se realice en múltiples eficacias y maneje recursos antes inimaginables, a la vez que se asegura la plenitud y seguridad del mando. Pero como esto se funda, por su parte, en la sociedad misma sobre la cual se ejerce el imperio del Estado, quiero decir, como el Estado deriva su energía y sus capacidades de la sociedad, el plantamiento de la cuestión en términos de «dominio» de la sociedad por el Estado acarrea la debilitación y quebranto del cuerpo social y, por consiguiente—pasada la momentánea eficacia que proporciona el uso ilimitado de los recursos de una unidad social—, la descomposición del Estado mismo. Por eso ha sido ilusoria la pretensión de asegurar la plenitud del poder estatal mediante una destrucción de las fuerzas sociales, en lugar de intentar lograrla en virtud de una intensificación y correcta articulación de ellas, que condujera a un sólido *acuerdo* sobre el mando, y, por tanto, sobre el Poder mismo.

42. El Poder público y las fuerzas sociales.

He empleado hasta ahora en un sentido deliberadamente vago la expresión «fuerzas sociales»; al llegar aquí resulta necesario precisar su significación. La realidad social—lo hemos visto insistentemente—nunca es estática, ni siquiera está compuesta de elementos estáticos que *luego* entren en movimiento, sino que está constituída por tensiones, presiones, pretensiones; es un sistema de fuerzas operantes y que actúan en todo momento, y la propia estructura no es separable de ellas ni aun distinta de ellas, sino que consiste en la forma de esa actuación de fuerzas. Ahora bien, estas fuerzas, aunque en última instancia sean de carácter individual, es decir, aunque se funden en la realidad efectiva de las vidas humanas individuales, no son meramente individuales: entre *la sociedad* y *los individuos* se interponen realidades intermedias, en las cuales los individuos convergen, y el sistema de las cuales integra la sociedad total. Se pensará que se trata de lo que suele llamarse los «grupos sociales»; esta denominación sería aceptable, si no encerrase un riesgo que aconseja usar otra que no dé lugar al equívoco siguiente.

Si se entiende por «grupos» los grupos concretos, es decir, los que agrupan y por tanto dividen una sociedad, hay que decir que no se trata de ellos. Por ejemplo, las unidades territoriales inferiores—regiones, provincias, comarcas—internas a la sociedad total; o los estamentos o clases sociales, en la medida en que efectivamente unen diversas porciones de la población y las aislan o segregan unas respecto de otras; o los dos sexos, en aquellas sociedades en que los esquemas de vida son muy diferentes y no existe una convivencia general en todos los órdenes, sino sólo puntos de contacto concretos entre varones y mujeres; o las edades, cuando la articulación de ellas es muy marcada y definida y, por tanto, los jóvenes, adultos o ancianos viven de alguna manera «en grupo». Todos estos grupos concretos, cuyo interés es evidente, son sólo una parte—y no la decisiva—de esas realidades intercaladas entre la sociedad general y los hombres individuales.

Cuando se cae en la cuenta de que esos grupos se cruzan, es decir, que se pertenece parcialmente a varios de ellos, que, por tanto, no se puede tomar aisladamente ninguna de las organizaciones y divisiones que imponen al cuerpo social, se llega a la noción de «grupo abstracto». Simmel, tan penetrante siempre, estudió con suma agudeza lo que llamó «el cruce de los círculos sociales». Un noble puede ser oficial del ejército, pertenecer a la región de Westfalia, ser luterano, hombre maduro, socio de un club de esgrima y miembro de una agrupación musical. Su realidad personal está adscrita fragmentariamente a diversos «grupos», todos los cuales lo cuentan entre sus componentes, sin que, naturalmente, quede incluído del todo en ninguno.

Pero ni siquiera con esto basta. Si sólo se tienen en cuenta los «grupos», concretos o abstractos, se pasa por alto algo decisivo, que hay que agregar a ellos, y que llamo *fuerzas sociales*. Las dos notas que las definen son éstas: 1) trascender de lo individual y de lo simplemente interindividual; 2) tener carácter dinámico y operante. Me explicaré. La acción de cada individuo o de varios individuos *como tales* no alcanza el umbral de lo que se puede llamar «fuerza social»; para que ésta exista es menester una convergencia de individuos cualesquiera, que funcionen de modo impersonal y por tanto intercambiable (por ejemplo, que sean desconocidos entre sí). Esa convergencia tiene que ser activa; no se trata de que esos individuos «estén juntos» o «coincidan» en una semejanza o un carácter común; su vínculo es funcional: una presión, un deseo, una opinión, una estimación, la organización de algo, la oposición a otra cosa, una diversión colectiva, etc. Esto quiere decir, por otra parte, que las *fuerzas sociales* no tienen por qué adquirir carácter institucional y permanente; más bien al contrario, en su estado de pureza son esencialmente transitorias: se hacen y se deshacen, se constituyen y se disuelven, sin dejar residuos inertes; una parte—aunque no todos—de los «grupos sociales» son el precipitado, la ceniza podríamos decir, de fuerzas sociales operantes, una vez que su actividad se ha suspendido o se ha canalizado en un funcionamiento mecánico. Compárese un partido político con

lo que se llama un movimiento de opinión: cuando en una sociedad hay fuerzas sociales operantes en el campo de la política, se forman núcleos de opinión espontáneos, fugaces, que se originan en vista de una situación concreta, se condensan sin implicaciones ajenas, se desvanecen tan pronto como la ocasión ha pasado, sin que los individuos que formaron ese movimiento queden ligados después; los que en un momento coincidieron y ejercieron su presión juntos, al día siguiente vuelven a una mutua indiferencia o a una rivalidad; el apoyo circunstancial a un hombre público no queda permanentemente adscrito a él, sino que puede convertirse en repulsa cuando su próxima gestión suscite repugnancia. Lo mismo ocurre con cualquier otra actividad o aspecto de la vida social. Imagínese la actividad desplegada con ocasión del Carnaval, en las sociedades en que el Carnaval está vivo: energías de toda índole—económicas, fisiológicas, imaginativas—se acumulan en la breve empresa; miles de individuos concurren en la organización de ese festival colectivo: carrozas, disfraces, bailes, músicas, ingenio, tensión personal, esfuerzos de toda índole; no se interviene en eso a título personal, sino colectivo: el anónimo de la máscara subraya esto expresamente; pero nada de esto se perpetúa: no se constituye una «comisión permanente» del Carnaval—cuanto esto ocurre es que el Carnaval está muerto, que no hay fuerzas sociales que lo sostengan, que no hay Carnaval, sino otra cosa (por ejemplo, decisión oficial de que haya Carnaval)—; el miércoles de ceniza disuelve automáticamente toda la energía —a veces enorme—acumulada en los tres días de regocijo. Otro tanto habría que decir de las tertulias, en los casos en que tienen alcance social, quiero decir que van más allá del círculo de sus tertulianos; de los salones cuando son órganos de la opinión o la estimación colectiva; del teatro, si éste es realmente una realidad *pública;* de la «fama», el «éxito», el «prestigio» o el «desprestigio», en la medida en que funcionan auténticamente y no son suplantados por fenómenos falsos, de análoga apariencia, originados en una voluntad individual concreta y con recursos privados o estatales.

Ahora bien, la vitalidad de una sociedad *como tal* se manifiesta en sus *fuerzas sociales.* Las energías de los individuos en sentido estricto son otra cosa; puede haber hombres sumamente enérgicos, dotados de capacidades creadoras extraordinarias, y ser precarias las fuerzas sociales; puede suceder, a la inversa, que una sociedad vivaz y elástica no cuente con individuos excepcionales en ningún orden. La facilidad, rapidez e intensidad con que en una sociedad determinada se constituyan y desvanezcan esos movimientos a que me refiero, es el criterio que mejor permite medir su vitalidad y vigor, es decir, la normalidad y salud del cuerpo social. Y he agregado «y se desvanezcan» porque la propensión a la petrificación de las iniciativas, a su conservación, una vez pasada la ocasión, la necesidad o el entusiasmo, es un inequívoco síntoma de esclerosis del organismo colectivo, debida casi siempre a una crisis de la imaginación y, por tanto, de la facultad de desear.

Las fuerzas sociales son el oleaje de la sociedad; en ciertos casos, el oleaje está determinado por vientos *dominantes,* que lo definen en una dirección precisa y le dan cierta duración, una *relativa* estabilidad—por ejemplo, cuando se trata de vientos periódicos—; este oleaje, en la sociedad como en el mar, es el factor que evita la putrefacción de las aguas estancadas. Pero, por otra parte, para que las aguas sean navegables se requiere que el oleaje esté regulado por un sistema de presiones: la masa del agua, la gravedad del aire que pesa sobre ella, la estructura de las costas que le dan forma. Esta función es la que corresponde al Poder público.

Cuando éste es suficientemente enérgico, todo el vaivén de las fuerzas sociales encuentra pronto su equilibrio; hay un sistema de compensaciones que impide el desajuste del cuerpo social; si el Poder es débil, las fuerzas sociales, abandonadas a sí mismas, sin correctivo, se hacen espasmódicas y perturban la convivencia. En ocasiones, un incremento de la vitalidad social, que en principio sería excelente, se convierte en un factor negativo, simplemente por falta de un aparato de Poder adecuado a esa vitalidad y capaz de encauzarla, con lo cual esas energías

sociales acaban por esterilizarse y consumirse. En otros casos, por el contrario, un Poder público prepotente y desbordado ahoga la vitalidad social al pretender aplicarla *directamente* a sus fines, es decir, a la empresa estatal planeada. Con más frecuencia aún, un Estado inseguro de sí mismo y afectado por una interna debilidad se afirma enérgicamente y siente recelo de toda fuerza que no sea la suya, y, por tanto, de las fuerzas sociales; no puede soportar su juego libre y, como medida de seguridad, las sofoca, ahoga y paraliza—por ejemplo, mediante un sistema de trabas burocráticas muy densas, prohibiciones, trámites, dilaciones, etc., que disipan el entusiasmo y suspenden el desarrollo de toda iniciativa—. Algunas veces, por último, el Poder público se adscribe a una fuerza social particular—o, lo que viene a ser igual, una fuerza social, institucionalizada, se erige en Poder público o se identifica con él—; esta fuerza, entonces, en virtud de su carácter «privilegiado», no juega libremente con las demás, sino que actúa desde luego con una ventaja previa, alterando, por tanto, las «reglas de juego»; podríamos decir que las funciones sociales están perturbadas por un *handicap* no reconocido, que prejuzga el resultado y conserva la ficción del juego. Sería fácil alojar en las diversas posibilidades que acabo de señalar las situaciones efectivas que nos muestra la historia; y parece evidente que no se puede entender una estructura social si no se pone en claro cuál es en ella la situación y funcionamiento de las fuerzas sociales y las relaciones que con ellas tiene el Poder público.

43. La libertad y las presiones.

Esto nos lleva a tocar un enorme tema: el de la libertad y su relación con las presiones. A tocarlo y no a tratarlo, porque aquí no hago sino señalar los puntos de vista que tiene que poner en juego la investigación de una estructura social. Dicho con otras palabras, lo que en este lugar interesa es determinar en qué medida la articulación de la libertad de los individuos, o de las agrupaciones transitorias o permanentes, con el sistema

de presiones sociales o estatales es un ingrediente preciso de esa forma de realidad que se llama una sociedad.

El hombre de fines del siglo XVIII y, más aún, del XIX, al volver los ojos a la historia pretérita tenía la impresión de que la libertad no había existido antes que él; a lo sumo, la reconocía en algunas épocas de la vida de la Grecia antigua—y *casi exclusivamente en Atenas*—, tal vez en la República romana. Tan pronto como el sentido histórico interviene, se echa de ver que semejante impresión responde escasamente a la realidad. No sólo es inverosímil el descubrimiento de la libertad a fines del siglo XVIII, sino que, por el contrario, se ve hasta qué punto la libertad ha sido inseparable de la historia europea (1). Queda por explicar, sin embargo, para no emplear a medias el sentido histórico, el porqué de esa errónea impresión de nuestros abuelos.

La libertad no es fácilmente perceptible; más bien se ve la falta de libertad. Este hecho elemental tiene una consecuencia que va mucho más lejos: la propensión a una interpretación *negativa* de la libertad, como ausencia de trabas, coacciones o presiones. Supuesta esta imagen, la atención se concentra sobre aquellas limitaciones a las que se es en cada caso más sensible, y de acuerdo con ellas se juzga de la libertad. El hombre europeo desde la crisis del antiguo régimen ha tenido como idea de la libertad su realización en unas cuantas libertades que se ha esforzado por conquistar y—más o menos—ha alcanzado en el siglo XIX. Sin ellas, se sentía oprimido y en servidumbre; y así consideraba a todo el que estaba en otros tiempos o en otras sociedades privado de ellas. Pero el problema es si la expresión que acabo de escribir es justa. ¿Es cierto que el hombre medieval estaba *privado* de la libertad de expresión? Si empleamos la fórmula, tan usada, «libertad de imprenta», salta a la vista el anacronismo; pero por debajo de él, ¿cabe decir que en la Edad Media existía esa *privación?* Para ello, hubiera sido menester que previamente a ella los hombres de aquel tiempo hubiesen tenido la pretensión de expresarse—en el sentido que se da a

(1) Remito nuevamente al estudio de Ortega *Del Imperio romano*.

esta palabra en los tiempos modernos—. Esto quiere decir que hay que funcionalizar la idea de libertad—o de falta de libertad—, considerarla, no como un conjunto de «determinaciones», por ejemplo jurídicas, sino como una *situación;* y aplicar a ella, por consiguiente, todo lo que es verdad de una situación cualquiera.

Ante todo, su dependencia de una pretensión. No poder votar es una falta de libertad... si se pretende votar. Durante milenios no se ha pretendido; desde cierta fecha, esto empezó a ser frecuente—aunque menos de lo que se piensa—; pero sólo los hombres; en una fecha mucho más tardía, a un pequeño grupo de mujeres se les ocurrió que era ilógico que votase sólo la mitad de la humanidad—en efecto, era ilógico—; y como estas damas tenían una especial sensibilidad para la lógica, esto les pareció una monstruosa privación de libertad; recuérdese cuál fué la reacción de la inmensa mayoría de las mujeres: una sorpresa más bien divertida; porque la falta de lógica no las alborotaba excesivamente y, sobre todo, porque nunca habían apetecido ir a depositar papeletas en las urnas electorales. Hasta el punto de que, cuando sucesivamente se fué estableciendo en muchos países el sufragio femenino, la reacción sincera de la mayoría de las mujeres fué ésta: «¡Qué fastidio, *tener que* votar!». Es decir, el derecho al voto, la libertad de votar, se presentaban primariamente como una imposición, como una falta de libertad, a saber, la de quedarse en casa y desentenderse de las elecciones; y no se diga que esto era sólo debido a la «obligatoriedad» teórica del voto, ya que ésta nunca ha sido efectiva, sino que el mismo derecho obliga ya a tomar posición, a votar o no votar, siendo esto último no la simple ausencia de acción, sino la acción positiva y tal vez penosa de *abstenerse.*

La historia de la libertad de expresión y de sus privaciones tendría que hacerse al hilo de lo que se ha entendido por «expresarse» y de las mismas técnicas expresivas. En unas épocas, «expresarse» significa hablar en la taberna o en el café; en otras, publicar libros; en algunas, escribir en los periódicos; a veces, hablar en los Parlamentos; ahora, en algunos países sig-

nifica una privación de libertad expresiva no disponer de media hora de televisión. Lo que en una fecha y un lugar parecía—y era—plena libertad, en otra situación es opresión y esclavitud. La libertad de cátedra y la libertad de huelga interesan a zonas muy diversas del cuerpo social, por la razón de que los hombres que anhelan la primera no sabrían qué hacer con la segunda, y viceversa. Sólo es posible un interés *abstracto* en la libertad no pretendida, por razones de solidaridad o por la creencia de que las libertades están en conexión y la supresión de una amenaza a las demás. Pero aun esto habría de tomarse con muchas restricciones; concretamente, restricciones circunstanciales; quiero decir que se sienten como elementos de un «sistema» ciertas libertades que, por relaciones de funcionamiento o de origen histórico—esto es sumamente importante—, parecen efectivamente ligadas y pertenecientes a una misma figura de vida. Es posible, por ejemplo, que la libertad de huelga sea reivindicada por aquellos a quienes lo que de verdad interesa es la libertad de cultos; y que reclamen la libertad de Prensa los que pretenden gozar de libertad de comercio; pero es sumamente improbable que ninguno de ellos exija la libertad de circulación por cualquier sitio de la calle, la libertad de no vacunarse, la de no ir a la escuela, la de no declarar sus ingresos, libertades de que gozaba ilimitadamente el hombre medieval, «privado» en cambio de las antes mencionadas.

La libertad no se opone a las presiones, esto es, a *todas* las presiones; sin muchas de ellas, la vida social no es posible, y por tanto, tampoco la libertad. Esta se realiza entre presiones; en parte *gracias* a ellas, en parte también deslizándose *entre* ellas, trazando su trayectoria en el angosto margen, espacio o «juego» que las presiones limitadas y en cierto modo contrapuestas dejan *libre;* en alguna porción *contra* las presiones, reobrando sobre ellas, venciéndolas en algunos puntos, desviándolas o modificándolas. Para buscar el ejemplo más grueso, la política sólo existe como *juego* con y entre diversas presiones; sin ellas, no hay política; cuando son incontenibles y aplastantes, cuando no se moderan ni toleran el juego, la política des-

aparece del escenario histórico y queda sustituída por otras cosas. (¿Cuáles? Sería interesante preguntarse qué aparece en lugar de la política cuando ésta deja de existir; no creo que se haya planteado nunca esta cuestión en serio y con rigor teórico; y valdría la pena.)

Pero tampoco es suficiente un criterio cuantitativo, a saber, que la libertad sea compatible con presiones limitadas y moderadas, pero no con las violentas e incoercibles. No porque esto no sea verdad, naturalmente, sino porque es una verdad demasiado elemental y tosca. En primer lugar, la intensidad de las presiones no se puede medir de un modo absoluto, sino en proporción con la energía de las pretensiones y la vitalidad de las fuerzas sociales; una «misma» presión puede funcionar de manera distinta en la Roma de Sila o en la Bélgica de Leopoldo II. En segundo lugar, así como la pretensión de felicidad puede ser más o menos alta, la de libertad varía enormemente en la historia. El programa vital del individuo presenta en cada sociedad un catálogo de requisitos de amplitud y contenido muy variable, que significan otras tantas demandas al contorno para realizarse. La libertad real depende de lo que se *intenta.* Pero como el horizonte de las presiones, presentes con más o menos precisión en la mente de los individuos, hace que esos intentos lleguen a existir o se asfixien *hasta como intentos,* hay que tener en cuenta lo que podríamos llamar el *nivel de pretensión.* A veces el Poder no tiene nada que reprimir, apenas se ejerce, rara vez descarga el peso de sus recursos coactivos sobre los individuos; y esto no significa existencia de libertad, sino precisamente lo contrario: su privación es tal, que ha llegado a obliterar incluso la pretensión de ella; son las situaciones de resignación, entrega o desesperanza—que no son exactamente lo mismo—; en forma extrema provocan el envilecimiento; sólo esto explica el mantenimiento de ciertas formas de vida particularmente opresivas, durante años y años, acaso durante siglos. En *el Dictionnaire philosophique* de Voltaire, el Conde Medroso pregunta a Lord Boldmind: *Vous croyez donc que mon âme est aux galères?,* y Boldmind replica: *Oui; et je vou-*

drais la délivrer. Pero Medroso insiste: *Mais si je me trouve bien aux galères?* Y entonces Boldmind: *En ce cas vous méritez d'y être.*

Lo decisivo, al menos desde el punto de vista que aquí nos interesa, que es el de la libertad como ingrediente de la estructura social, es, a mi entender, lo siguiente. La vida es posible como libertad cuando las presiones, aun siendo enérgicas, no destruyen la figura que la unidad social pretende tener, y por tanto hacen normalmente posibles las trayectorias individuales definidas por las pretensiones *vigentes.* Dicho con otras palabras, la falta de libertad aparece como *contradicción interna* de la sociedad que la padece. Algunos ejemplos aclararán lo que quiero decir. Si la creencia dominante en una sociedad es que el poder corresponde al monarca, y éste lo ejerce, esto no significa falta de libertad, y los individuos se sienten libres *en ese orden,* aun sometidos al imperio de una monarquía absoluta; en cambio, si el supuesto de un cuerpo social es que la soberanía reside en el pueblo, y éste no tiene posibilidad de ejercer el mando, esta situación es de estricta privación de libertad. La falta de libertad de Prensa requiere, perogrullescamente, que haya Prensa, se entiende, periódicos en los que se expresan «opiniones», en que se «juzga» y «critica», en que se informa de «lo que pasa», etcétera. Una situación en la que no hay periódicos o éstos tienen una mera función notificante no admite «privación de libertad de Prensa»; pero si se conserva la apariencia de la información y ésta no se puede realizar, si se imprimen cosas que parecen opiniones, pero no lo son, porque nadie las opina, si se hace como que se discuten cosas que no se permite discutir, etc., entonces es cuando surge esa privación. Cuando Sevilla o Cádiz tenían el *privilegio* del comercio con las Indias, esto no implicaba falta de libertad mercantil; como no es falta de libertad que sólo el Banco de la Nación pueda emitir billetes, o que únicamente el Estado acuñe moneda; pero si existen las estructuras exteriores de la industria y el comercio, si se dan las empresas de producción e intercambio de productos, y de hecho no les es permitido hacer eso que en principio hacen, en ese momento se produce la

privación de libertad económica. De un modo análogo, si la creencia dominante es que cada persona se las compone como puede, trabaja o no, gana más o menos, vive a un nivel o a otro según pueda alcanzarlo de hecho, esta situación podrá ser buena o mala, acaso lamentable o incluso atroz, pero es de libertad; mientras que si existen estructuras laborales—sindicatos, escalas de salarios, inspección de la contratación, derechos adquiridos, asociación a la empresa, etc.—y no se pueden poner eficazmente en funcionamiento, es precisamente esto lo que, al contradecir la situación vigente, destruye la libertad. El servicio militar obligatorio, aun siéndolo, es conciliable con la libertad; pero no lo es—aunque su volumen sea enormemente inferior—el sistema de levas forzosas, en virtud del cual se contradice el supuesto de que el ciudadano no tiene por qué servir en el ejército o en la marina. Y así sucesivamente.

Desde este punto de vista habría que estudiar el difícil tema de la libertad intelectual, sobre el que la claridad suele ser escasa. Cuando existe un efectivo *consensus* en una sociedad respecto a que algo es indiscutible, no es supresión de la libertad que no pueda discutirse. Claro que cuando eso ocurre, el Poder público no tiene que molestarse en prohibirlo, porque es la presión social como tal—la presión intelectual cuando se trata de un tema de pensamiento—la que adecuadamente lo impide; y la intervención de los poderes temporales casi siempre responde a que no existe ese *consensus* en la sociedad. Por otra parte, en la mayoría de las épocas históricas no ha habido libertad de cátedra, ni de publicación, ni de expresión oral pública; y, sin embargo, sería inexacto decir que nunca ha habido libertad intelectual; desde el punto de vista del siglo XIX, es decir, entendiendo por libertad intelectual lo que se entendía entonces en la Europa occidental, así sería efectivamente; pero dentro de los supuestos dominantes en cada caso, unas veces ha habido libertad y otras no, según haya sido posible o imposible de hecho realizar lo que en principio era reconocido como función normal de la inteligencia. La falta de libertad consiste en la conservación de todos los dispositivos de una forma de vida in-

telectual—por ejemplo, Universidades *públicas,* editoriales privadas, revistas, periódicos, asociaciones de cultura, congresos, centros de investigación, recompensas, etc.—, con supresión de las condiciones efectivas de su funcionamiento, es decir, de los requisitos inherentes a su figura y, por tanto, de lo que se *supone* que significan. Por increíble que parezca, los estudios históricos que intentan contar y explicar la produción intelectual de cualquier orden en las diversas épocas pretéritas sólo rara vez y en algún punto excepcional tienen en cuenta este aspecto decisivo, del cual depende, ni más ni menos, la significación y con ello la realidad misma de la ciencia, la filosofía, la docencia, la literatura e incluso el arte.

En una palabra, el esclarecimiento de una estructura social exige que se defina en términos rigurosos el grado en que las formas todas que la constituyen pueden o no realizarse, y en virtud de qué juego de presiones. Con lo cual se dibuja una idea de la libertad, según la cual ésta no consiste en un más o menos de constricciones particulares, sino en el *grado de autenticidad* de una unidad de convivencia colectiva.

44. El margen de individuación.

Hasta aquí me he referido a la libertad como condición de una sociedad y, por tanto, de cada una de las vidas de los individuos que pertenecen a ella, pero sólo en cuanto determinadas por esa pertenencia. Esto significa que se trata de una libertad genérica y en cierta medida abstracta; dicho con otras palabras, si bien lo que he llamado «privación de la libertad» la excluye desde luego, la situación contraria, la «vida como libertad», no se identifica sin más con la existencia de una libertad efectiva; sólo proporciona su posibilidad, establece su ámbito o alvéolo; para que la libertad de hecho exista, no basta con que sea posible: hace falta realizarla, porque la libertad no es algo que «se tiene», sino que «se hace». Y esto nos lleva a otro tipo de consideraciones.

La libertad concreta no consiste, claro es, en la ausencia de constricción, sino en la posibilidad real de proyectar y realizar

la vida así proyectada; su primera condición es, pues, la imaginación; cuanto menor es ésta, menor es el ámbito de la libertad. El caso límite es, naturalmente, el animal; aunque no pese sobre él la menor presión exterior, su mínima fantasía anula sus posibilidades de libertad (1). Dentro de lo humano, cuando la imaginación es muy reducida, la libertad se mueve en un margen sumamente angosto; entiéndase bien, el hombre es *siempre* libre, y lo es *forzosamente;* pero esto no quiere decir que lo sea del todo, sino que, por el contrario, puede ser *muy poco libre.* Y al hablar de grados de la imaginación, no se piense en una «facultad» o potencia imaginativa abstracta; la imaginación real está condicionada por los materiales que maneja: recuerdos, experiencias, amplitud del horizonte mental, etc. Esta situación, en la que pocas veces se piensa, es el primer factor que interviene en lo que podría denominarse una *cuantificación de la libertad.*

En segundo lugar, la libertad requiere para su desarrollo un cierto grado de complejidad de la convivencia. Robinsón Crusoe tenía una libertad absoluta, en el sentido de ausencia de presión o coacción social; pero el ámbito de su libertad real era extremadamente reducido. Al estar solo, Robinsón no tenía más remedio que hacer todo por sí mismo; pero esto significaba automáticamente que el programa mínimo exigido por su subsistencia física absorbía casi íntegramente sus posibilidades. Quiero decir que la figura de Robinsón estaba ya predeterminada por su situación; ser Robinsón es equivalente de realizar un repertorio de conductas prácticamente invariantes y que apenas dejan margen para nada más; por eso el «tipo» del Robinsón

(1) Por supuesto, no se trata sólo de la fantasía; pero basta la carencia de ella para determinar la inexistencia de la libertad. Tampoco es suficiente la fantasía para que haya libertad; pero dadas las otras condiciones—que no son de este lugar—, su realización concreta es función de ella. Más aún: en la medida en que el animal es capaz de imaginación o fantasía, hay en él una «quasi-libertad», es decir, alguna determinación que es «homóloga» de lo que es la libertad humana; en el otro extremo, si tiene algún sentido inteligible la expresión «libertad» aplicada a Dios, es porque ponemos en él, por vía de eminencia, algo también homólogo de nuestra imaginación.

tiene validez universal, salvo los matices (1), o sea que el margen de individuación apenas existe. No se es libre para ser uno u otro Robinsón; y justamente, cuando surgen en la isla dos hombres, aparece la posibilidad de dos «versiones» distintas del solitario—precisamente porque ya no lo es tanto—: Robinsón o Viernes.

El tercer aspecto condicionante de la libertad es la existencia de recursos suficientes. Por lo pronto, *en* la sociedad; más en concreto, a disposición de cada individuo. Por eso, la libertad, sean cualesquiera sus demás posibilidades, está amenazada y restringida por todas las formas de primitivismo. La simplicidad de la articulación social, por ejemplo, hace que sean muy pocos los modelos accesibles a cada individuo entre los que pudiera elegir; la escasez de medios técnicos restringe la libertad: de viajar, de alimentarse, de realizar experiencias de todo orden; la estrechez económica reduce el radio de acción de cada individuo y elimina de su horizonte un sinnúmero de posibilidades, que están «ahí», a saber, en la sociedad general, pero que no son efectivamente accesibles al hombre concreto, es decir, no son posibilidades *suyas*.

El enriquecimiento y complicación de las sociedades multiplican, pues, las figuras humanas que dentro de ellas son posibles y a la vez los actos, conductas y experiencias que pueden darse en cada una de ellas. La libertad real viene multiplicada, por consiguiente, gracias a ese crecimiento, por una segunda potencia. La realidad humana individual admite muchas más versiones, y en cada una caben más concreciones distintas; el margen de individuación se dilata y amplía; la diferencia entre situaciones extremas es de magnitud increíble; de ahí que no se pueda entender una sociedad, una situación histórica—o dentro de ella la biografía de un hombre individual—, sin intentar «cuantificar»—*sit venia verbo*, porque esa cuantificación, co-

(1) Alguna vez he aludido a las diferencias—sutiles, pero significativas—entre el Robinsón Crusoe de Daniel Defoe y el «robinsón» español Pedro Serrano, siglo y medio anterior al inglés, cuya historia cuenta el Inca Garcilaso de la Vega en los *Comentarios reales*.

mo todas las humanas, es intrínsecamente cualitativa—el ámbito de sus posibilidades y, por tanto, el margen de individuación.

Pero sería un error dejar que el pensamiento siguiera su inercia y avanzara mecánicamente. Porque precisamente la intensificación de los factores que hacen posible y aumentan la libertad y la individuación, cuando llega a cierto grado, las amenaza, disminuye y acaso anula. Y ese grado, por su parte, no es fijo ni determinable abstractamente, sino sólo dentro de una constelación o sistema de elementos estructurales. Los tres aspectos que he considerado, si alcanzan un límite variable en cada caso, dan marcha atrás y desempeñan la función contraria de la que en principio les corresponde. Así, un exceso «imaginativo», quiero decir, una riqueza de recuerdos, experiencias, ensayos, proyectos, teorías, restringe la libertad, porque ante cualquier figura imaginada surgen las dificultades, las reservas, la memoria de fracasos, la necesidad de tener en cuenta más factores, hasta llegar a producir una parálisis. Es el caso de las épocas de acumulación y amaneramiento, de las sociedades «decadentes», en las que se llega a una situación que, por el camino opuesto, se enlaza con el «primitivismo»—y como reacción suele provocarlo—. Análogamente, cuando la convivencia se hace muy densa—por ejemplo, cuando la población aumenta en exceso—, la fricción es tal, que el «radio» de acción de cada individuo se reduce; mientras Robinsón no podía apenas ser él mismo, porque su jornada se agotaba en ser hombre, es decir, en seguir viviendo, el que vive en una sociedad superpoblada y de estructura muy complicada casi no puede hacer otra cosa que «seguir donde está», que adscribirse al punto en que la sociedad lo tiene situado; y esto en un sentido a veces literalmente material: alojamiento, un «puesto» o «colocación» de trabajo, etc. Por último, la abundancia de recursos, que inicialmente amplía el horizonte, puede llegar a reclamar ella misma una atención que antes se dirigía a los proyectos, y provoca así una retracción de éstos. El hombre muy pobre no puede hacer casi nada; pero el hombre muy rico apenas puede hacer

más que una cosa: cuidar de su riqueza; este ejemplo basta para comprender lo que quiero decir.

Se trata, en suma, de una cuestión de máximos y mínimos. La vida como libertad, para realizarse de hecho, sobre todo en la forma de tolerar un amplio margen de individuación, requiere un grado de «densidad» y complejidad de la convivencia y de las formas sociales. Pero si la sociedad se hace demasiado «tupida», los hilos que son las trayectorias vitales empiezan a embrollarse, y éstas pierden su figura. No sería imposible, aunque sí de considerable dificultad teórica, determinar, en cada uno de los estratos de la vida, el grado óptimo de intensidad y complicación. En todo caso, es inexcusable un aforo de esa complejidad y, correlativamente, de las posibilidades del individuo, dentro de cada estructura social.

45. *El sistema de los usos como facilidad y limitación.*

En el programa de un curso sobre *El hombre y la gente,* dado en Buenos Aires en 1939, Ortega escribió estas concisas tesis sobre la realidad y la función de los usos:

«Los usos producen en el individuo estas tres principales categorías de efectos:

»1.° Son pautas del comportamiento, que nos permiten prever la conducta de los individuos que no conocemos y que, por tanto, no son para nosotros determinados individuos. La relación interindividual sólo es posible con el individuo a quien individualmente conocemos, esto es, con el prójimo (próximo). Los usos nos permiten la casi convivencia con el desconocido, con el extraño.

»2.° Al imponer a presión un cierto repertorio de acciones—de ideas, de normas, de técnicas—obliga al individuo a vivir a la altura de los tiempos e inyecta en él, quiera o no, la herencia acumulada en el pasado. Gracias a la sociedad, el hombre es progreso e historia. La sociedad atesora el pasado.

»3.° Al automatizar una gran parte de la conducta de la

persona y darle resuelto el programa de casi todo lo que tiene que hacer, permite a aquélla que concentre su vida personal, creadora y verdaderamente humana en ciertas direcciones, lo que de otro modo sería al individuo imposible. La sociedad sitúa al hombre en cierta franquía frente al porvenir y le permite crear lo nuevo, racional y más perfecto.»

En estas pocas líneas está encerrada *in nuce* toda una sociología; conviene, pues, tenerlas presentes en su expresión literal. Pero lo que aquí concretamente nos interesa es ver cómo una estructura social incluye entre sus determinaciones capitales la manera según la cual los usos afectan al individuo en sus posibilidades.

Por lo pronto, los usos presentan un carácter doblemente cuantitativo: primero, en cuanto a su número, «área» o campo de aplicación; segundo, respecto a su intensidad. En efecto, los usos pueden ser muchos o pocos, más o menos; cada época tiene la impresión de que el número de usos vigentes ha aumentado o disminuído por comparación con la época anterior; probablemente las dos cosas, porque el área de los usos se ha «desplazado», y afecta a zonas que antes estaban exentas de regulación por un uso, mientras otras, antes «cubiertas», quedan en franquía o vacantes; y este desplazamiento enmascara la alteración cuantitativa y hace difícil determinarla. Esta impresión reaparece cuando se pasa de una sociedad a otra contemporánea: los usos dominantes en España no tienen acaso vigencia en Francia o en los Estados Unidos, y esto hace pensar que «se puede hacer cualquier cosa»; pero en seguida se advierte que en ciertos temas en que la sociedad española no prescribe nada concreto, la francesa o la americana ejercen una presión sumamente precisa. Es inexcusable, pues, para entender una sociedad, hacer un «aforo» de los usos vigentes, que no aspiraría a la exactitud, sino a un conocimiento aproximado—y, claro es, comparativo—de su volumen; es decir, se trata de precisar si una sociedad está muy determinada por los usos o poco, en otros términos, si desde este punto de vista es más o menos

«tupida» o abandonada a la espontaneidad y la improvisación.

Pero no basta con el número de los usos; éstos son presiones, fuerzas que se aplican sobre el individuo. ¿Con cuánta intensidad? Hay siempre usos fuertes y débiles, que obligan *sub gravi* o *sub levi,* como a otro propósito suelen decir los teólogos morales. Hay sociedades en que el sistema entero de los usos es predominantemente enérgico; en otras es laxo; quiero decir que es más o menos enérgica *la vigencia de los usos,* previamente a la cuantificación de la vigencia de cada uno en particular. La mensuración—repito que siempre aproximada y comparativa—de esa intensidad y de las porciones del sistema según las cuales varía, nos daría un «mapa métrico» de los usos de una sociedad, análogo a los que señalan en una carta geográfica la distribución de las lluvias o la densidad de población; y no sería imposible—tomando la expresión *cum grano salis*—dibujar un mapa de «líneas isobáricas», que uniesen los puntos de igual presión—se entiende, social—. Y esto, hecho con algún rigor, permitiría predecir los movimientos sociales, al trazar dentro del cuerpo social las figuras de mayor o menor presión y, por tanto, más o menos propicias a ceder y modificarse.

Esto lleva consigo la necesidad de poner en claro las zonas de la vida a las que afectan preferentemente los usos. Pero no se piense que esto significa que unas zonas están reguladas y otras no; lo que varía es el principio de la regulación: los usos unas veces, otras el derecho, en ocasiones la simple costumbre. Mientras en algunas épocas el modo de vestir ha estado prescrito legalmente—pragmáticas sobre el lujo, determinación del atavío de los nobles o los villanos, de las mujeres solteras o casadas, etc.—, en otras se rige por usos estrictamente sociales, en que el Estado no interviene; así, por ejemplo, el «ponerse de largo», el empleo del traje de etiqueta, de la corbata, de los escotes, de los diferentes colores y clases de tejidos según los sexos, edades y condición social. Cuando los usos son muy débiles, todo está permitido—dentro de ciertos límites—, la obligación queda reducida a un mínimo, y en su lugar aparece

el criterio de frecuencia, principio de la *costumbre.* Es acaso una costumbre desayunar café con leche en algunos países, pero si en ellos alguien desayuna mariscos, no por eso viola un uso, sino que simplemente ejecuta una acción desacostumbrada, que no lleva aparejadas represalias sociales serias, como ocurre con las infracciones de los usos, por ejemplo, si alguien se ata la servilleta al cuello o toma el champagne a cucharadas; o si en España—pero no en Francia—una mujer obrera usa sombrero; o bien si en Francia—pero no en España—se llama a una dama por su nombre de pila.

En algunos casos, en esas mismas zonas intervienen a un tiempo el uso y la ley como reguladores: mientras el traje civil se rige por el uso, el uniforme y el hábito están determinados por una ordenación jurídica de naturaleza pública; cuando ciertos alimentos están vedados por la religión, o no se pueden comer en ciertos momentos—«día sin carne»—, «día sin postre» en algunos países, etc.—, los usos como tales dejan de actuar, y son sustituídos por el más fuerte, que es el derecho; otro tanto ocurre con el tratamiento cuando no es simple asunto de cortesía—es decir, impuesto socialmente por el uso—, sino que es legalmente exigido; o con el saludo u otros fenómenos análogos.

Cuando los usos son numerosos y enérgicos, la vida queda informada por ellos y deja un margen muy angosto a la espontaneidad, la improvisación y la invención. Si, por el contrario, hay una quiebra general de los usos, es decir, si éstos han perdido en gran parte vigencia o la tienen muy atenuada, las conductas son imprevisibles y se produce una desorientación respecto de los demás y también acerca de lo que cada uno debe hacer. En ocasiones, ciertas formas de la vida están asfixiadas por la presión de usos excesivamente invasores y opresivos; piénsese, por ejemplo, en las relaciones entre hombre y mujer en muchas sociedades; la imposibilidad de la amistad intersexual, las dificultades de la relación amorosa, la desvirtuación del matrimonio—durante largas épocas el consentimiento ha sido ficticio, inexistente desde nuestro punto de vista actual, a

causa de los usos vigentes—, todo ello ha sido consecuencia de la indiscreta presión de usos desorbitados. Pero, a la inversa, la crisis de los usos en esa misma zona de la vida conduce a una falta de regulación de esas relaciones que las perturba y anula en el mismo grado, si bien en otro sentido.

Quiere esto decir que la vida humana es invención, pero que no puede empezar desde cero; el «nivel» desde el que parte la invención individual es justamente el definido por el sistema de los usos; apoyándose en ellos, el hombre innova y traza su trayectoria personal; son, pues, tanto como facilidad, limitación.

Pero habría que añadir una palabra sobre una clase de usos sumamente extraños: los *usos negativos.* No es propio en rigor llamarlos usos, porque lo peculiar de ellos es precisamente que *no se usan;* ni costumbres, porque tampoco se acostumbran; sin embargo, si alguien ejecuta una acción que infringe un «uso negativo», la sociedad ejerce sus represalias habituales, y entonces funciona la mecánica de los usos, que revela la larvada condición de aquél. Yo propondría para esta clase de usos el término *solencias;* el uso negativo no impera nada, tampoco prohibe nada expreso, simplemente las cosas *suelen* ser así, se suele omitir tal acción o tal gesto. No es casual, sino muy significativo, que la palabra *solencia* no exista en la lengua, ni en latín ni en las lenguas románicas; lo que existe es la voz *insolencia:* precisamente porque la «solencia» se descubre al ser negada, violada por un acto *insólito;* y éste es el primer sentido que tiene en latín *insolentia* o *insolens:* no lo des-usado (que se ha dejado de usar), sino lo inhabitual, desacostumbrado, que no se suele hacer, extraño, raro; y por ello irritante, impertinente, desafiador, insolente en sentido moderno. La *insolentia* es la novedad imprevista; de un nombre muy raro se dice que es *insolentissimum.* Y como esto exaspera y parece una agresión a lo social, la insolencia se carga de asociaciones peyorativas: es descaro, falta de respeto, afán de distinguirse, desvergüenza. Si se mira bien, se verá que la mayoría de las conductas que parecen insolentes son violaciones de usos negativos y, por tanto,

rara vez formulados; digo la mayoría porque el lenguaje tiene cierta elasticidad que impide la exactitud, pero se advertirá que la tendencia general es inequívoca.

Las mujeres, concretamente, están sometidas, en casi todas las sociedades, a un cúmulo de usos negativos o «solencias»; esto es lo que he formulado otras veces diciendo que la situación de la mujer ha sido no poder hacer nada, a menos que hubiese acuerdo social *expreso* sobre su licitud. Nada, en principio, era posible; una general «solencia» gravitaba sobre la porción femenina de la humanidad, que se iba descubriendo y concretando a medida que las mujeres iban intentando comportamientos que resultaban «insolentes», cualquiera que fuera su contenido: esto ocurrió con las primeras mujeres que quisieron estudiar en las Universidades; no estaba prohibido, ni siquiera estaba prohibido, porque no estaba previsto; pero ahí estaba latente el uso negativo de que las mujeres no iban a la Universidad. El mismo fué el caso cuando algunas mujeres empezaron a salir a la calle solas, o a ir al café, o a ejercer ciertas profesiones. Idéntica impresión de insolencia produjo que una mujer se pusiese a nadar, o encendiese un cigarrillo, o cruzase las piernas (!). Los ejemplos se podrían centuplicar. Y repárese en que cuando se trata de un uso positivo, su infracción no es considerada específicamente como insolencia: hace sesenta años parecía *insolente* la mujer que se pintaba, pero no la que era infiel a su marido; hoy lo parece en algunos países la que usa pantalones, pero no la que omite el sombrero, los guantes o el traje de fiesta en circunstancias en que el uso establece que se lleven.

Hay que determinar, pues, en toda estructura social, la proporción en que se distrubuyen los usos positivos y los negativos o «solencias», y su localización en la vida colectiva. Sólo esto permite entender el coeficiente de «elasticidad» o «rigidez» y paralización de una sociedad concreta.

46. La riqueza y la estructura económica.

El punto de vista desde el cual hay que considerar aquí la situación económica de una sociedad no es interno a la economía misma, sino determinado por la necesidad de aclarar en qué medida y forma la condición económica afecta a la estructura social, y más concretamente al ámbito de posibilidades de los individuos o de los grupos. Esto quiere decir que las consideraciones cuantitativas, aun siendo, claro está, esenciales, no pueden ser las únicas que entren en cuenta, y que sólo constituyen el punto de partida.

Por tanto, hay que empezar, aunque no para quedarse ahí, por la evaluación de la riqueza total de una sociedad, que es el punto de referencia para toda determinación ulterior, la que hace posible cualquier otro género de cualificaciones. Hay sociedades más o menos pobres, más o menos ricas, en muchos grados; pero no basta tampoco con una averiguación de la cuantía absoluta de esa riqueza; porque ésta, socialmente, tiene siempre carácter comparativo: una sociedad es rica o pobre por comparación con las demás sociedades—una nación europea, por ejemplo, midiéndose por el nivel de otras—o consigo misma en otro tiempo: se siente empobrecida o enriquecida, venida a menos o venida a más. En segundo lugar, la conciencia económica de una unidad social no depende sólo de sus riquezas actuales, sino de sus potencialidades: la impresión de riqueza de los pueblos jóvenes, de economía colonial, ha solido fundarse más en lo que esperaban que en lo que tenían de hecho; a veces una suma estrechez se ha unido a una ilimitada confianza en el futuro económico inmediato; y, a la inversa, muchos países—por ejemplo, de América del Sur—han empezado a sentirse pobres o, al menos, no tan ricos, justamente cuando han llegado a *disponer* de riquezas considerables, porque esto ha coincidido con el descubrimiento de la limitación de sus posibilidades, con una retracción del horizonte.

No puede tomarse, por otra parte, la riqueza de una sociedad sin más precisas localizaciones; y esto en dos sentidos: el

primero, por cuanto las unidades económicas no coinciden forzosamente con las sociales, sean las primeras más amplias o más angostas que las segundas: la economía de las diversas regiones de una nación, por ejemplo, ha tenido durante mucho tiempo relativa autonomía y ha presentado diversos niveles y estructuras; de otro lado, a la vez que esta situación persiste residualmente, la progresiva complicación de la vida económica ha hecho que funcionen realmente como unidades grandes porciones del mundo, solidarias desde ese punto de vista, pero que incluyen sociedades diferentes. El otro sentido en que hay que localizar la riqueza es el de su distribución interna; la cuantía total de ella, el que una sociedad sea rica o pobre, no dice aún demasiado sobre su estructura; puede estar concentrada en un número muy reducido de individuos o repartida igualitariamente, y entre los dos extremos caben innumerables intermedios; pero tampoco lo cuantitativo es suficiente, y por eso las estadísticas económicas no son una explicación, sino sólo *datos* necesarios para ella; esté la riqueza en pocas o muchas manos, lo decisivo es saber cuáles son: no es indiferente que sea el Estado, un estamento nobiliario, las órdenes religiosas, una clase financiera, individuos relativamente aislados e independientes. Es evidente, para tomar un ejemplo español y de la época romántica, que la desamortización de Mendizábal no representó en principio una alteración sustancial de la riqueza, pero determinó variaciones decisivas en la estructura social de España.

Supuesto un volumen determinado de riquezas y una distribución de ésta dentro de una sociedad, un factor estructural importante es lo que podríamos llamar la accesibilidad de la riqueza. En efecto, los bienes económicos pueden estar adscritos a sus poseedores en diferentes grados; la «fortuna» y la «ganancia» son las dos formas capitales en que la riqueza se presenta. Y en ambas caben formas muy distintas. En algunos casos, la riqueza está invariablemente unida a otras condiciones sociales; por ejemplo, reside en un estrato social único, acaso con vinculaciones individuales muy precisas; en otros casos, la riqueza se adquiere o se pierde con facilidad, cambia de ma-

nos, y está menos unida a la condición social que al trabajo—combinado en cualquier dosis con el acierto y la suerte—; mientras en unas sociedades la riqueza es fortuna inherente a una posición social, por ejemplo en forma de señoríos, en otras es asunto de ganancia, y existe la vigencia—no importa la exactitud real de esto—de que es resultado del trabajo, con el cual ha tenido en la mayoría de las sociedades muy poco que ver. La idea de que el pobre, por mucho que se esfuerce, no puede «salir de pobre», de que se *es* rico o pobre desde luego y probablemente para siempre, determina una estructura social en forma bien distinta de la convicción de que cada individuo tiene una «oportunidad» de acceso a la riqueza, y aun de que en principio esas oportunidades son iguales para todos. Paralelamente a la desamortización, la desvinculación significó en la España del siglo XIX una transformación gravísima de la estructura económica y, por tanto, de la social. Y en la medida en que la libertad económica se restringe—sea por el intervencionismo del Estado o por la presión de fuerzas sociales (monopolios, *trusts*, etc.)—, la posibilidad real de acceso a la riqueza se reparte desigualmente, según las localizaciones concretas de los individuos en relación con esos poderes, y provoca una nueva forma de privilegio, casi siempre disimulado y que no «consta», por tanto no de carácter público.

En relación con este aspecto de lo económico están dos más, que contribuyen enormemente a articular las sociedades: el coeficiente de *seguridad* y la normalidad del *contento o descontento* con la situación económica. De hecho, en la mayor parte de las sociedades humanas, hasta hace menos de dos siglos, la seguridad económica ha sido patrimonio de muy pocos; y, sin embargo, no sería exacto decir que los hombres europeos anteriores a 1800 han vivido en situación de *inseguridad;* y esto por una doble razón: una, aparentemente formal, que la vivencia de la inseguridad supone moverse en una previa seguridad, que por lo general les era desconocida; la otra, que tenían más bien una «seguridad de lo peor», y que, por tanto, las peores formas del desamparo—malas cosechas, enfermedad, in-

utilidad, orfandad—parecían «normales», simplemente la *condición* de la vida, y no una *situación* anómala y excepcional; por eso la conciencia de inseguridad nace en épocas de relativo bienestar y de previa estabilidad del nivel económico; así, para buscar un ejemplo especialmente claro, en Alemania y en general en la Europa Central después de 1918, o en los Estados Unidos, cuando se produjo la depresión de 1929, después de los años de *prosperity,* que no fué una prosperidad cualquiera—una aventura o una «buena racha» de fortuna—, sino que pareció permanente y definitiva. En términos generales, una vez que se alcanza un nivel apreciable de seguridad, todo lo que lo amenaza aparece como peligro e inseguridad, y la conciencia de esta última depende de la apetencia de aquélla. No se entiende la vida española del siglo XIX si no se tiene presente el fantasma de la «cesantía»; pero éste, a su vez, es incomprensible si se prescinde de la avidez por el trabajo *seguro,* permanente y sin riesgos, al que el español llama, significativamente, «colocación» o «destino». Por otra parte, si bien la evolución económica tiende a disminuir los riesgos más graves—el hambre colectiva, por ejemplo—, en cambio, la elevación del nivel económico y del bienestar aumenta las posibilidades de inseguridad: una vida económicamente ínfima está expuesta al desastre, a la muerte por inanición tal vez, pero no a otra cosa; mientras que una vida montada sobre probabilidades más altas, sin llegar a esos extremos, está amenazada por una caída difícilmente soportable sin una transformación de todas las estructuras y disposiciones; por eso la inseguridad es más propia de las clases superiores y medias que de las inferiores, justamente porque en éstas es menos probable y menos intenso el «venir a menos». La frecuencia con que en una sociedad se prefieran las «colocaciones seguras» pero mal pagadas a los ingresos más brillantes, pero sólo probables, es uno de los rasgos más reveladores—por la multiplicidad de sus conexiones con otros elementos—de una estructura social y, por tanto, de una forma de vida colectiva.

Algo análogo ocurre con el *descontento,* que supone la

comparación con un nivel, alcanzado o al menos imaginado y deseado *en concreto,* al que de hecho no se llega—pero se podría llegar—o del que se ha decaído. Dicho en otros términos, contento y descontento se refieren más a la *situación* que a la *condición;* mientras ésta es el modo de ser o vivir que le ha tocado a uno en suerte, hasta el punto de que casi se confunde con uno mismo, la situación es por esencia una entre varias, *ésta y no otra,* y por tanto intrínsecamente comparativa y cualificada, por consiguiente estimada en más o en menos. Innumerables hombres han vivido sobre el planeta sin *descontento* económico, no porque estuviesen en el bienestar, sino porque su *infelicidad* económica—que es otra cosa—les parecía algo unido inexorablemente a su condición, indudablemente infortunada, desgraciada, desventurada, etc.—palabras que remiten a otras zonas de la realidad que la expresión «descontento»—. El descontento, para decirlo en pocas palabras, supone el contento, al menos en forma de posibilidad accesible; y ha surgido como fenómeno colectivo precisamente gracias a que se ha empezado a conseguir un mínimo de bienestar económico para amplias zonas de la sociedad. Además, mientras el hombre se atiene a un mínimo, definido por las más perentorias necesidades, la satisfacción de éstas parece un logro suficiente; pero cuando se va elevando el nivel de exigencia, y éste alcanza lo que no es estrictamente imprescindible para subsistir, es difícil fijar sus límites, y entonces interviene positivamente el deseo de lo que se ha imaginado y, al ser en principio posible, aparece como privación si de hecho no se posee. De ahí la tendencia a la concurrencia o rivalidad que aparece en todas las formas sociales caracterizadas por algún margen de holgura económica: el lujo, las fiestas, los criados, los veraneos costosos en el siglo XIX, los carruajes, la adquisición de los nuevos modelos y de los aparatos recientes en los Estados Unidos actuales (lo que allí llaman «to keep up with the Joneses»). Como esto supone un elemento de *presencia mutua* y de *comparación,* nos conduce a otras facetas de la estructura económica: el nivel

de la vida y la existencia de una sociedad en el sentido de «vida social».

El nivel de vida define un ámbito de posibilidades. El «teclado» de éstas está en buena parte determinado por la amplitud económica; en primer lugar, de la sociedad como tal, porque si ésta es pobre, las posibilidades existentes son muy reducidas; en segundo lugar, de los individuos, puesto que esas posibilidades que «están ahí» no son sin más disponibles para cada uno de los hombres. No es necesario insistir en que el fabuloso incremento de la riqueza en la época industrial ha dilatado increíblemente el horizonte de las posibilidades genéricas del hombre y, en proporción aún mayor, el de las posibilidades *medias* de los individuos en Europa y América. Pero, en cambio, no suele echarse de ver lo que la elevación del nivel de vida implica de limitación y servidumbre. Por ejemplo, el *confort,* que hace sentir como penosas muchas situaciones y experiencias, antes sentidas como normales, y a las que, por tanto, el hombre habituado a vivir bien propende a renunciar: viajes incómodos, alojamientos inhospitalarios, temperaturas extremas, mala alimentación, falta de diversiones, etc. (El espíritu deportivo funciona de hecho como «antídoto»—es decir, compensación vital—de la apetencia y exigencia de *confort* y comodidad: un caso ejemplar de cómo la economía vital busca su equilibrio por vías aparentemente inconexas y nada «lógicas».)

La amplitud económica, es decir, la elevación del nivel de vida, tiene además la consecuencia de ampliar también el ámbito de convivencia y dilatar así la «vida social» o de relación. La facilidad de los viajes hace que las relaciones humanas sean mucho más extendidas que en los casos en que cada individuo vive adscrito—o poco menos—al lugar en que reside; aun en la residencia habitual, el número de personas a quienes se trata está condicionado *en parte* por el nivel económico. Pero, por otro lado, este mismo fenómeno influye en el hecho de que el mundo va convirtiéndose progresivamente en una estructura intrínsecamente económica, es decir, que sólo funciona por medio del dinero. No se suele reparar suficientemente en lo que

esto tiene de constricción y limitación: en las sociedades económicamente muy desarrolladas, casi nada es gratuito; el más mínimo programa vital requiere para su realización la intervención de cantidades mayores o menores de dinero: el desplazamiento en las grandes ciudades, que requiere medios de comunicación; la utilización de todo género de servicios, el acceso a monumentos, museos, etc.; el sentarse en muchos lugares; prácticamente todas las actividades requieren dinero; el símbolo de este mundo es la máquina automática que sólo funciona al deslizar en ella una moneda. Por eso la pobreza es más difícil de soportar en este tipo de sociedades que en las económicamente más primitivas (hoy es más penosa en los Estados Unidos que en España, por ejemplo, porque está menos prevista, porque en España todavía se pueden ejecutar ciertas acciones *gratis*, mientras que el mundo norteamericano—y análogamente en los países industrializados de Europa—está articulado por resortes económicos y se movilizan en cada detalle mediante pagos).

Todo esto no agota los aspectos económicos de la estructura social; hay que tener en cuenta otros que también influyen decisivamente en las formas que adopta la vida dentro de cada sociedad. En primer lugar, un hecho de extraordinario volumen y que rebasa por sus efectos su apariencia más visible: me refiero a que en muchas sociedades, desde luego en las modernas y, sobre todo, en los últimos tiempos, el modo de existencia efectiva de los bienes económicos es el «estar en venta» (1). Lo cual lleva consigo que funcionan dentro de un «mercado» en el sentido más lato del término y que, por consiguiente, a cada uno de ellos se le adscribe un «precio». Y por extensión, esta misma estructura se «contagia» a realidades que directamente no tienen carácter económico, pero que, sin embargo, son vividas como determinadas por un coeficiente de precio; y esto impone una extraña cuantificación a casi todos los ingredientes de la vida, y establece un principio abstracto de comparación entre

(1) Cf. mi *Introducción a la Filosofía*, cap. I, 15.

ellos, que en otras formas de vida no han tenido; en qué grado acontezca esto es una determinación importante de toda estructura colectiva; y no me refiero, al hablar de grado, sólo a la extensión en que los precios se apliquen a las cosas, sino a la plenitud de la función del precio; normalmente, éste es un uso, procedente como tal de la sociedad; en ciertas situaciones, cuando interviene el Estado en forma de *tasa,* el precio deja de funcionar como uso y se convierte en ley; pero como esto implica una alteración de su realidad propia, da origen al establecimiento de un «precio» también inadecuado, de procedencia interindividual, que es el del «mercado negro» en cualquiera de sus versiones. Esto suspende la función propia del precio, pero no la existencia y universal aplicación de ellos, y de rechazo provoca, en un ejemplo inmediatamente accesible para todos, la quiebra de un uso y, en lo que éste tiene de ejemplar, una debilitación *del uso,* con todas las consecuencias sociales y morales implicadas en ello (1). Y, por el contrario, repárese en lo que significó la implantación progresiva del «precio fijo», a diferencia del precio «fijado» en cada caso, partiendo de una demanda y una oferta iniciales, mediante la delicada articulación interindividual del «regateo».

Pero ante los bienes económicos caben dos actitudes bien distintas: la *propiedad* y el *goce.* ¿En qué medida interesa en cada caso poseer las cosas en propiedad, por tanto de manera permanente y en disponibilidad, o bien usarlas, gozarlas, consumirlas? Cada época, cada país, cada clase social, en cierto modo cada individuo da su solución particular a ese equilibrio entre la propiedad y el goce de la riqueza. Y esto influye en mil aspectos de la vida: la conservación o disipación de las fortunas, el valor comercial de cierto tipo de bienes con preferencia a otros, las inversiones, la actitud política frente a la propiedad, la estimación mayor o menor de la tierra, de las casas, con relativa independencia de su renta, el que se busque

(1) Cf. mi artículo «Un aspecto social de los precios» (1948), incluído en *Aquí y ahora* (Buenos Aires, 1954), p. 97-105.

más un sueldo elevado que una fortuna; y todo ello se traduce en el ritmo y los frenos psicológicos de la adquisición y el gasto, en el ahorro, en la estabilidad económica—y, claro es, no sólo económica—de las sociedades (1).

Finalmente, conviene introducir metódicamente un concepto sin el cual la consideración económica no resulta rigurosamente aplicable a la comprensión de la estructura de una forma de vida: el de *holgura.* Por atenerse a lo intraeconómico y no tener en cuenta las pretensiones humanas, se suele referir la holgura, sin más, a la cuantía de la riqueza y al nivel de vida; vivir con holgura querría decir tener cubiertas las necesidades con algún exceso; y falta de holgura significaría algún grado de pobreza. Creo que la cosa es más complicada. La holgura es, en efecto, cierta anchura, amplitud o margen que las cosas dejan, y que hace posible su «juego», es decir, la libertad de movimientos. Pero esto implica una peculiar—y positiva—falta de exactitud, que en cuestiones económicas se traduce en un «da lo mismo»; y esto, claro está, es lo contrario de toda buena contabilidad y de todo espíritu rigurosamente económico; para el contable, en efecto, nada «da lo mismo»: un solo céntimo de diferencia perturba su balance como un millón. En las sociedades muy evolucionadas económicamente—que suelen ser, y no por casualidad, las más ricas—, es frecuente la falta de holgura: se espera la vuelta de un pequeño pago; no es indiferente pagar o no el tranvía del amigo, o el taxi utilizado en común; se cuenta con el pago del pequeño encargo traído a otra persona; no se invita más que con su cuenta y razón. El español, por ejemplo, aun ahora, se siente incómodo—cualquiera que sea el nivel de riqueza—ante esa actitud tan exacta; no respira bien si no tiene un poco de holgura; por eso se permite dispendios que otros hombres no se autorizan, a menos que se muevan en un nivel económico muy superior; el español siente más o menos confusamente que en buena economía cinco céntimos son cinco céntimos, pero que cuando pasa así,

(1) Cf. *Introducción a la Filosofía,* p. 89.

la vida se pone triste. Por esto suele producir a muchos extranjeros la impresión de «generoso»—en su versión popular, «rumboso»—, impresión que no es exclusivamente positiva, porque las vigencias económicas son muy fuertes, pero que suscita alguna involuntaria admiración. Y es que el español piensa o al menos siente que la *holgura es una forma vital de riqueza,* no una consecuencia de la riqueza, o un síntoma de ella, sino justamente la riqueza vital—por eso la palabra «holgura» no se restringe a lo económico, y tiene su aplicación más justa a las formas totales de la vida; hay la holgura de tiempo, de atención, de afecto, de comprensión—; en suma, el *lujo* de la vida, la forma concreta, no abstracta y cuantitativa, de las posibilidades.

Y si se habla de posibilidades y holgura, hay que agregar una última precisión, que consiste en preguntarse *de quién* son las posibilidades. Se propende a pensar, por lo pronto, que de los individuos; pero la cosa no es tan simple y clara. Es un hecho sorprendente que las sociedades de otros tiempos, evidentemente muchísimo menos ricas que las nuestras, con un poder económico incomparablemente inferior, «se permitían» dispendios que hoy resultan imposibles, aun en los países de potencia económica más alta: por ejemplo, el haber llenado de catedrales y otros templos espléndidos Europa entera, con una «densidad» que muestra que el fenómeno fué cualquier cosa menos excepcional. Y lo mismo se podría decir de otros gastos de sociedades pobres: monumentos, palacios, la Corte, etc. Se dirá que estas posibilidades eran de la sociedad como tal, y que ésta—o ciertos poderes, el Rey, el Estado, la Iglesia—se las permitía a costa de los individuos. Pero este modo de plantear la cuestión revela hasta qué punto no se está en claro sobre multitud de problemas: sobre las relaciones entre el individuo y la sociedad, sobre la medida en que el individuo goza de esos dispendios que la sociedad como tal se permite, sobre la variación histórica de lo que es de «interés general», sobre la función que las diversas realidades tienen en la vida de los hombres. El ejemplo más escandaloso de opresión económica y laboral de los individuos

particulares ha sido la construcción de las pirámides de Egipto, cifra de la inutilidad; parece, en cambio, obvio el interés de un servicio de carreteras, una institución docente o un museo; pero habría que preguntarse con algún rigor de qué han servido las pirámides a los egipcios, cuánta satisfacción, orgullo, placer, ánimo, optimismo han extraído de ellas; y, una vez las cuentas hechas—bien hechas—podría resultar que hubiesen sido una excelente inversión. Para acercarnos más a nuestro mundo, siempre nos produce una irritación más o menos leve de nuestra epidermis moral ver los míseros pueblos de muchas zonas de España apiñados en torno a una espléndida iglesia de piedra, que levanta sus torres poderosas hacia el firmamento; pero —aparte de descontar el hecho de que probablemente cuando se construyó la iglesia el pueblo no era mísero y por eso pudo construirse—, cuando se ha viajado por otros lugares y se ha comprobado la desolación de otros pueblos análogos, donde el alma no tiene apoyo, porque su silueta chata y aplastada deprime infinitamente y no tolera el menor impulso ascensional, no puede uno menos de preguntarse si acaso la orgullosa y petulante construcción, que tanto nos irritaba, no será artículo de primera necesidad—y me refiero a lo puramente humano, no a la significación religiosa de la iglesia, porque lo que en este contexto interesa es independiente del carácter del monumento—; es decir, que la construcción de las iglesias medievales o de los palacios renacentistas ha sido posiblemente algo justificado en buena economía vital, incluso desde el punto de vista de los individuos.

Naturalmente, las cuestiones que plantea la estructura económica para una sociología digna de este nombre son incontables y peliagudas. Aquí no era posible—ni necesario—entrar en ellas: bastaba con señalar unos cuantos puntos decisivos en que la estructura económica funciona como ingrediente *directo* de la estructura social, y que, por tanto, han de ser tenidos metódicamente en cuenta para la investigación de esta última.

47. Las clases sociales y su principio.

Una teoría de las clases sociales no es de este lugar; hay que advertir, por otra parte, que empleo aquí el término en su sentido más lato, previo a las distinciones entre castas, estados, estamentos o clases en sentido estricto. A la clase se pertenece desde luego, no se ingresa en ella—sólo secundariamente es esto posible, y en la forma de un *cambio* de clase—; es decir, es una sociedad parcial, no una asociación. Esa sociedad no es geográficamente fragmentaria respecto de la sociedad total—como ocurre con las regiones o comarcas—, sino que significa un *estrato* dentro de ella; repárese, sin embargo, en que es secundario que estos estratos aparezcan como *horizontales,* esto es, unos más altos que otros y, por tanto, afectados por un coeficiente jerárquico y estimativo; esto es así, pero no es lo decisivo, sino su diferencia y «paralelismo». En cada uno de esos estratos el individuo se encuentra desde luego *instalado.* Por esta palabra entiendo aquí un repertorio de elementos que constituyen una «morada» o «residencia» inmediata, en la cual y con los cuales se hace la vida. La clase es para cada hombre una primera concreción de su circunstancia social: usos, creencias, ideas, modos de expresión, estilos, noticias, hábitos, gestos; todo esto es lo que constituye por lo pronto una clase social. Y por eso, lo primero que habría que decir es que dentro de la *propia* clase cada individuo se encuentra *cómodo;* dos determinaciones que se aplican perfectamente a la casa, morada o residencia. Adviértase que esta peculiar comodidad no implica satisfacción; el hecho de que una casa sea muy poco confortable no afecta para nada al que el dueño se sienta cómodo en *su* casa, en un sentido en que no lo está en ningún otro lugar. «Como en casa no se está en ninguna parte», se suele decir; y no se entiende que no se esté *mejor* en otros lugares, sino que no se está «así», cómodo, instalado, literalmente *chez-soi, at home.* En otra clase social se está siempre «en casa ajena», por espléndida que pueda ser la casa; la expresión española «estar como gallina en corral ajeno» refleja admirablemente la situación.

Por esta razón, *en principio,* el individuo no quiere salir de su clase; en rigor, no puede, porque es *la suya,* porque pertenece a ella, porque en cierto sentido «está hecho» de ella: de esas habitualidades, formas, estilos, gustos y preferencias. En una sociedad en que las clases existan de verdad y en forma sana, podrá haber hostilidad entre las clases tal vez, cada una podrá desear cosas que tenga otra—riqueza, poder, etc.—, pero para sí misma, es decir, desde su propia condición. Cuando parece otra cosa es porque se toman como clases grupos sociales *abstractos,* definidos por una determinación teórica o, aun siendo real, unidimensional—por ejemplo la condición de «trabajador asalariado»—, que no coincide con la realidad humana de una *clase social* efectiva. Así, la división marxista—y antimarxista—de los hombres en burgueses y proletarios no coincide con la división real en clases de los pueblos europeos modernos, sino con un esquema ideológico al cual se pretende que se ajusten los individuos; de hecho, al grupo «burgués» pertenecen hombres de distintas clases sociales, otro tanto ocurre con el grupo «proletario», y finalmente, hombres de una misma clase son «burgueses» o «proletarios» indistintamente.

Hay una relación de «extranjería» entre las diversas clases sociales de una sociedad, que por supuesto admite grados muy diferentes, pero que a la vez supone «contar con» las otras clases. Quiero decir que cada clase existe como tal porque hay otras, a las cuales necesita para ser tal clase. Es, pues, una realidad relativa; pero si se toma esto en serio, hay que preguntarse en qué consiste la relación, porque cuando se ha dicho que entre dos cosas hay una, todavía se ha dicho muy poco más que nada. Esto obliga, pues, a preguntarse por el principio de las clases sociales, o sea, a un tiempo, por el vínculo de pertenencia de los individuos a cada una de ellas y por la relación concreta que las distingue y enlaza.

Si se repara en que la mayor dificultad entre clases sociales sobreviene cuando éstas entran en cierto tipo de conexiones, esto hace caer en la cuenta de que la peculiaridad de cada una afecta a una zona o dimensión de la vida. Mientras la coopera-

ción económica entre hombres de distintas clases no presenta obstáculos importantes, o su colaboración política, o la participación común en una empresa militar, resulta mucho más difícil organizar con mezcla de clases una comida, una partida de juego, una tertulia o un matrimonio. Es decir, en las formas de *convivencia* es donde la fricción de las clases sociales se hace más patente. Pero aquí hay que evitar la tentación de un par de errores demasiado fáciles. El primero sería creer que se trata de dificultades *interindividuales,* es decir, que surgirían al establecerse el contacto de los individuos *como tales.* Pero no es así, porque precisamente en el ámbito estrictamente interindividual es posible la convivencia entre clases distintas, justo cuando lo individual es lo decisivo, cuando la personalidad insustituíble de A y B eclipsa la diferencia *social* de clase. Dos hombres de distinta clase social pueden ser íntimos amigos; un hombre y una mujer pueden enamorarse con plenitud, aparte de la diferencia de clase social. La dificultad nace cuando se establece un contacto *concreto* de individuos *cualesquiera*—o sea no interindividual—; la relación «comensales» o «compañeros de juego» no es estrictamente interindividual, pero supone un contacto efectivo y concreto de hombre a hombre, cada uno con su «estilo» de clase; análogamente, he hablado de la dificultad del matrimonio y no del amor, porque mientras éste puede nutrirse de sustancia individual, aquél supone la inclusión de modos colectivos; el Marqués de Santillana pudo enamorarse de las serranas y vaqueras, y acaso éstas de él; pero si se le hubiese ocurrido casarse con una de ellas, hubiesen entrado en colisión sus mundos o estilos respectivos, que, por supuesto, no estaban mutuamente enamorados. El segundo error estribaría en creer que la dificultad se debe a que hay clases inferiores y superiores; que esto no es así, quiero decir que no es esto lo decisivo, lo demuestra el hecho de que la incomodidad o malestar son recíprocos: tan incómodo se siente el aristócrata en la taberna o en la partida de *mus,* como el labriego en el salón o en una comida de gala; y la serrana y el marqués sentirían por igual la fricción de la corte y de la majada.

Las clases sociales coresponden, pues, a ciertas *figuras de vida* que envuelven la totalidad de la persona, no sólo una actividad de ésta. El que las clases propendan a tomar un aspecto *profesional* se debe, simplemente, a que, en las sociedades poco evolucionadas, en que el repertorio de profesiones es muy limitado, las figuras posibles vienen a coincidir con ellas; la prueba de que esto es así la encontramos en que, tan pronto como las profesiones se han multiplicado, ya no corresponden a las clases, sino que cada una de éstas comprenden muchas profesiones, y a lo sumo se identifica con un «tipo de profesiones»; y aun esto es excesivo, porque si se mira bien se ve que más bien ocurre lo contrario: que el hecho de que ciertas profesiones sean usualmente ejercidas por gentes de la misma clase proyecta alguna analogía sobre ellas, aunque intrínsecamente tengan muy poco que ver: por ejemplo, entre el médico y el escritor, el minero y el cobrador de tranvía, la telefonista y la costurera.

Pero esto quiere decir, por otra parte, que las clases tienen que ser pocas. ¿Cuántas? No se puede dar un número límite, pero si éste aumenta, automáticamente se desdibujan las clases, empiezan a ser otra cosa; por ejemplo, profesiones o niveles económicos. La articulación de una sociedad en clases depende de un principio aglutinante dentro de ellas, diversificador dentro de la sociedad; pero hay que agregar que ese principio no es más que un principio: quiero decir que por él *empieza* la constitución de las clases, pero que éstas no se agotan en él. Las distintas figuras de vida que son posibles en cada caso se centran en un principio rector, se organizan en torno de él, pero lo rebasan en muchas direcciones. Y ese núcleo o principio suele ser aquella dimensión de la vida que en cierto momento es *relevante* (y digo en cierto momento, no en *cada* momento, porque, como la sociedad es siempre algo que viene del pretérito, es muy probable que el principio generador de la clase *actual* no sea *ya* la dimensión más relevante de la vida, sino que lo fué en otro tiempo y la inercia colectiva prolonga sus consecuencias). Ese principio puede ser religioso—castas, patricios y plebeyos en Roma—, de origen racial, de linaje, económico, etc. Los dife-

rentes modos de habérselas con esos aspectos de la vida engendran la pluralidad de las clases o figuras de vida, y la coincidencia en uno de esos modos produce la vinculación de los individuos a cada una de las clases. Y todos los demás aspectos vienen a adquirir una convergencia en función de ese punto originario. Lo mismo que en un cristal las moléculas se ordenan en torno a un núcleo de cristalización y según ciertas líneas de «sistema», las figuras vitales se condensan en los principios generadores de las clases.

Pero la justificación última de las clases, la razón de que se consoliden y perduren, es que cada una de ellas representa un miembro de la estructura social, con una función determinada dentro de la sociedad. Por eso las clases son insustituíbles, y esto es la compensación vital e histórica de su ordenación jerárquica. Esta es inevitable, pero no porque se trate de una mera situación de «privilegio» de unas clases respecto de las demás, sino porque la ordenación y la jerarquía son condiciones de todo complejo funcional, y por tanto de una estructura de vida colectiva, cualquiera que sea ésta, con unos u otros supuestos; y, naturalmente, ese orden jerárquico no autoriza a desdeñar ninguno de los elementos, menos a considerarlo prescindible, porque es él precisamente el que excluye esas posibilidades: en efecto, en un conjunto desorganizado y amorfo, se puede eliminar alguno de sus elementos—una porción de agua de un volumen dado, un fragmento de un trozo de tela—, pero nunca una pieza de una máquina, menos todavía un miembro de un organismo vivo.

El estudio concreto de una estructura social exige, por tanto, ponerse en claro sobre las clases sociales; hay que determinar cuántas y cuáles son, cuál es su principio generador, en qué medida éste es actual o mera pervivencia, en qué grado la división en clases afecta profundamente a los individuos, cuáles son las relaciones entre las clases y las de los individuos de unas respecto de los que pertenecen a otras; por último, cuáles son las conexiones de movimiento en el interior de cada una y de

unas respecto de otras; es decir, su rigidez, estabilidad o labilidad; y, en conexión con esto, cómo se siente cada una de las clases a sí misma.

48. *Labilidad de las clases.*

Es variable la fuerza de las clases; de una sociedad a otra, de un tiempo a otro, las diferencias pueden ser muy grandes. Esto se debe, entre otros factores, a la modificación que a esas «figuras de vida» básicas impongan distintos ingredientes de la vida social. El predominio de uno de ellos puede tener como consecuencia la atenuación del relieve de las clases; pero más bien ocurre que, cuando el principio generador de las clases ha cambiado, éstas sufren una transformación a la vez que un desplazamiento: no sólo las clases tienen contextura distinta, sino que la redistribución de los hombres en ellas se ejecuta en otra forma. Las épocas en que esto acontece aparecen como una crisis de las clases sociales, éstas se desdibujan, se tiene la impresión de que se desvanecen, pero lo que ocurre es que se están gestando otras nuevas. En ocasiones se trata de un mero error de óptica: cuando se tiene una noción inexacta de las clases, se las trata de entender desde lo que se supone su principio; y entonces, al encontrar que la realidad social no se ajusta a ese esquema, se piensa que las clases se han desarticulado o borrado; pero lo que efectivamente sucede es que su figura es otra, que están presentes, pero en otro lugar de donde se las busca.

Esto quiere decir que en muchos casos la atenuación de las clases es sólo aparente; pero queda en pie la cuestión de si puede ser efectiva, de si podría ser total; es decir, de si se puede avanzar hacia una «sociedad sin clases», o incluso llegar a ella. Acaso el único factor que realmente puede atenuar las clases es su multiplicación; es esencial a las clases ser pocas; cuando es así, tienen un perfil bien definido y asumen papeles precisos en la convivencia general. Pero si las clases son más numerosas, sus diferencias son forzosamente menores, su justificación interna menos clara, sus funciones sociales resultan mal definidas. Entonces aumenta su labilidad, tanto en el sen-

tido de que su figura se desplace de una a otra, como en el de que es fácil para un individuo pasar de su propia clase originaria a una distinta.

Cada hombre nace dentro de una clase social, instalado en ella, constituído parcialmente por su estilo; tomando las cosas en su rigor, el tránsito de una clase social a otra es imposible, si se entiende que el individuo deja de pertenecer a la primera y pasa a pertenecer a la segunda; se podría hablar más bien de «acceso» o «ingreso»: un hombre de la clase A entra en la B, se incluye en ella, actúa en su interior, pero conservando rasgos de su clase nativa. Cuando el principio de las clases no es estrictamente intrasocial, aun esto es imposible; así ocurre con un régimen de castas: se pertenece a una de ellas de una vez para todas y sin remisión. En una organización estamental, cuando es el linaje el principio generador, la transición tampoco tiene sentido: se pertenece sin más al linaje en el que se ha nacido, y no se nace más que una vez; pero la rigidez de este esquema queda templada por dos instancias: la primera, que se tiene conciencia de que ese principio del linaje no es absoluto; quiero decir que, aunque no sea una condición social en sentido literal, en su origen sí lo fué; en una sociedad cristiana, por ejemplo, la conciencia de la comunidad de origen templa el rigor del linaje: el noble es noble *a nativitate,* pero se sabe que él y el último plebeyo descienden de Adán y Eva; esto es, eso que ocurre al miembro de un linaje no se aplica al linaje mismo: éste no es noble *a radice,* sino a consecuencia de un *ennoblecimiento,* de un acontecimiento históricosocial. Y la segunda instancia de atenuación es ésta: mientras está viva la conciencia de nobleza de linaje, está viva también la potestad de ese ennoblecimiento; por ejemplo, la realeza sigue teniendo la facultad de ennoblecer; por tanto, la transición de una clase a otra es posible, no espontáneamente, sino recurriendo al principio generador de las clases como tales; podríamos decir que no se pasa *de una clase a otra,* sino de una de ellas a la potestad que las puede engendrar, y a través de ella a la segunda.

La gran peripecia que ha acontecido a las clases es el fun-

darse en un pricipio económico y ordenarse según la riqueza. Se dirá que en todo tiempo ha ocurrido así; pero no es exacto: siempre ha habido diferencias de nivel económico, ha habido ricos y pobres, y las clases han coincidido más o menos con esos niveles de fortuna; pero no era ésta el principio de las clases; no se era noble por ser rico, sino al revés: porque se era noble—y se tenía toda una serie de determinaciones sociales—se poseía la riqueza. En el *Guzmán de Alfarache,* Mateo Alemán se queja de que la *honra,* la jerarquía social, esté siendo suplantada por la riqueza: «El hijo de nadie, que se levantó del polvo de la tierra, siendo vasija quebradiza, llena de agujeros, rota, sin capacidad que en ella cupiera cosa de algún momento, la remendó con trapos el favor y con la soga del interés ya sacan agua con ella y parece de provecho. El otro hijo de Pero Sastre, que porque su padre, como pudo y supo, mal o bien, le dejó qué gastar, y el otro que, robando, tuvo qué dar y con qué cohechar, ya son honrados, hablan de bóveda y se meten en corro. Ya les dan lado y silla, quien antes no les estimara para acemileros. Mira cuántos buenos están arrinconados, cuántos hábitos de Santiago, Calatrava y Alcántara, cosidos con hilo blanco y otros muchos de la envejecida nobleza de Laín Calvo y Nuño Rasura tropellados. Dime: ¿quién le da la honra a los unos, que a los otros quita? El más o menos tener» (1). Pero a la vez está afirmando el antiguo principio, porque *el más o menos tener* no *es* la honra, sino que la *da,* es decir, hace ingresar en el marco de la nobleza: «ya les dan lado y silla», ya los admiten a un círculo social que no es económico, y entonces, como si pertenecieran a éste, «hablan de bóveda», esto es, con autoridad, y «se meten en corro», se instalan en el ámbito o morada de la clase ajena, a la cual han tenido, por su riqueza, acceso.

Otro cosa es cuando, como antes señalaba, es la riqueza el principio de la articulación en clases; porque el dinero pertenece a lo que los matemáticos llaman «magnitudes continuas escalares», y admite todos los grados: no se es simplemente rico

(1) *Guzmán de Alfarache,* I parte, libro II, cap. IV.

o pobre, sino que se puede ser muy rico o muy pobre, más o menos rico, más o menos pobre, en innumerables grados; y como, por otra parte, esos grados no son fijos, sino que la riqueza se adquiere y se pierde y se torna a adquirir, las clases económicas serían prácticamente indefinidas, y se transitaría de una a otra según los vaivenes de la fortuna. Lo cual quiere decir que si las clases fuesen efectivamente económicas, pronto dejaría de haberlas, pues su extremada labilidad las anularía.

Otra cosa es decir que las clases tengan una enérgica dimensión económica; pero lo que no tienen de económico, sino de estilo social, es precisamente lo que introduce la discontinuidad en el continuo económico, y, por tanto, define los estratos diferenciados que son, ni más ni menos, las clases. Si entendemos por clases los niveles económicos, entonces es imaginable una sociedad sin clases—no digo más que imaginable—; pero esa asimilación es una arbitrariedad; y hasta tal punto son así las cosas, que la anulación de las presuntas «clases económicas» en cuanto tales se obtiene indistintamente o por unificación de los niveles o por introducción de una ilimitada movilidad: en una sociedad en que todos tienen lo mismo, no hay «clases económicas»; pero en una sociedad en que todos tienen acceso a la riqueza según sus posibilidades personales, y por tanto la alcanzan en todos los grados posibles y no se instalan en un nivel fijo sino que peregrinan a lo largo de la vida de uno en otro, tampoco las hay. Y entonces—aparte de los nombres que se usen—los hombres se instalan en figuras o estilos de vida sólo en parte condicionados por la riqueza, y la sociedad se articula funcionalmente en vista de esos estilos; o, lo que es igual, se origina una nueva estructura de clases como miembros del cuerpo social.

49. *Perfil de cada una de las clases sociales y grado de adhesión a sí mismas.*

Definidas las clases como modos de instalación en la sociedad, y por tanto como figuras de vida o estilos, la compren-

sión concreta de una estructura social requiere la determinación también concreta de sus clases. No basta para ello con su enumeración: no es suficiente, en efecto, decir que en una sociedad hay tales clases; por ejemplo, que en la Atenas de Solón hay *pentakosiomedímnoi, hippeîs, zeugítai y thêtes;* ni siquiera añadir la determinación cuantitativa de la hacienda, principio de la clasificación; hay que llegar a precisiones de otro tipo, a saber, referentes a esos diversos tipos de instalación; a esto llamo el perfil de las clases sociales.

En sociedades estabilizadas, no afectadas por crisis agudas, las clases existen con una figura ya antigua; consisten en un repertorio de formas de vida, compuesto de elementos de distinto origen y función: vigencias, usos, «solencias», costumbres, preferencias, gustos, valoraciones, noticias, cosas consabidas, formas de expresión, matices lingüísticos—a veces muy acusados—, diversiones, escala de jerarquías internas. Con todo ello, cada individuo hace su vida; y el verbo vivir tiene para él un sentido muy preciso, condicionado por esa figura; quiero decir que la vida de las otras clases se le presenta como «otra vida», mejor o peor que la suya, pero que no es la suya; en otros términos, sujeta a esquemas según los cuales no puede proyectar la suya propia. Dentro del marco de su clase social, por tanto, cada individuo imagina la vida personal que pretende realizar, juzga de su éxito o fracaso, de su felicidad o infelicidad; con las formas de otra clase, en rigor no tendría nada que hacer. Hasta tal punto es así, que no tiene para él auténtica realidad. Y esto es lo que explica el fenómeno histórico—nada claro—de que en ciertas épocas se haya «jugado» a otra clase; por ejemplo, es una de las razones que explican la novela pastoril en el Renacimiento, más aún el jugar a pastores y pastoras de las aristocracias del siglo XVIII: el imaginarse pastor es una vacación irreal de la propia condición, a saber, la de caballero o dama de Versalles; hasta tal punto se es esto y no se es lo otro, que el fingirlo es un juego deleitoso; y el deleite—y por tanto la gana de jugar—termina tan pronto como las cosas son menos ajenas: desde la caída del antiguo régimen, los pastores están alarmante-

mente próximos, y a los cortesanos de Luis Felipe no se les ocurre ni por un momento jugar a los tejedores de Lyon.

Cada clase significa un esquema argumental de la vida, un «tipo» de pretensión, dentro del cual caben las formas plenas y las deficientes, la felicidad y la desgracia, la perfección y la torpeza, el atractivo y el desmaño. Una investigación de una sociedad concreta tiene que descubrir y filiar esos esquemas, perseguir la pretensión genérica que los anima, los requisitos que dentro de cada uno de ellos miden el logro o el fracaso. En otros términos, hay que dibujar el perfil de las clases ateniéndose a ellas mismas, no confrontándolas con un esquema ajeno, por ejemplo comparándolas con lo que son—o se cree que son—las clases actuales. Aun en el caso de que se justifique establecer una conexión entre las clases presentes y las del pasado, esa vinculación tiene que sea a la vez histórica y funcional; es decir, ha de tener en cuenta la derivación efectiva de las clases—que una clase de hoy venga realmente de otra pretérita—, y la situación «homóloga» de unas respecto de otras, o sea el hecho de que desempeñen papeles funcionalmente análogos—dirección, ejemplaridad, defensa, sustentación económica, etc.—. Las ideologías han propendido a tomar un esquema—por lo general unidimensional y abstrato—y pasearlo sin más a lo largo de la historia; así ocurre, por ejemplo, cuando se intenta proyectar sobre todas las sociedades el esquema explicativo burguesía-proletariado, útil, a lo sumo, para interpretar un aspecto de las clases sociales europeas desde el siglo XIX.

Naturalmente, al decir que hay que trazar el perfil de las clases ateniéndose a ellas mismas, no quiero decir sólo *desde dentro;* porque es esencial a las clases, como antes mostré, el ser varias y el constituirse como tales *en relación,* unas frente a otras. Pertenece, pues, a cada clase su figura externa, la faz con la cual se presenta a las demás, y, por tanto, el esquema de sus relaciones: relativa proximidad o distancia, conocimiento mutuo, exactitud mayor o menor de la imagen que cada una tiene de las demás, hostilidad o afecto, admiración o desdén, imitación, contactos interindividuales entre los miembros de ellas, confianza

o temor mutuos, impresión de «importancia», vivencia de cada clase como «ascendente» o declinante, etc.

Y si ahora consideramos el vínculo de pertenencia de los individuos a su clase, tenemos que tocar un último punto, especialmente delicado: el grado de adhesión de cada clase a sí misma. No se trata de satisfacción; ésta se refiere a la situación de la clase, a «cómo le va»; la adhesión, en cambio, depende de la sensación más o menos honda de *pertenencia* y de la afirmación de ésta. Un aristócrata puede estar desconsolado de la situación de la aristocracia en cierta sociedad; puede estar totalmente pesimista respecto a su porvenir; y, no obstante, sentirse radical e inevitablemtne aristócrata, hasta llegar a la conciencia—tal vez angustiosa—de «no poder ser otra cosa»; y acaso también—no se sigue forzosamente esto de lo primero—afirmarse enérgicamente como aristócrata, mantener positivamente esa pretensión, no desear haber sido otra cosa.

Cuando esto sucede, los individuos se sienten instalados en su clase, incardinados en ella, con una peculiar comodidad vital, independiente, repito, de que les vaya bien o les vaya mal; porque aun en los casos extremos de una clase oprimida, se siente lo penoso de la opresión, se desea superarla, pero justamente desde la clase: en la cautividad babilónica, los israelitas se sentían infelices y oprimidos, pero absolutamente israelitas y decididos a serlo hasta el final; análoga situación puede darse en la convivencia de las clases sociales.

Cuando el principio de las clases es dudoso, la instalación es mucho más difícil. Lo que se ha llamado «conciencia de clase» suele ser la afirmación deliberada de pertenencia a un grupo ideológicamente definido, y que suple precisamente la deficiencia de la instalación. Es menester que el «proletario» tenga «conciencia de clase», justamente porque no se siente espontánea y efectivamente proletario, sino otra cosa—tal vez plebe, pueblo, etc.—o ninguna con suficiente claridad. Como el concepto de proletario es abstracto y fundado en una dimensión exclusiva de la vida, no lleva consigo un estilo, un repertorio de los ingredientes que hacen posible una figura de

vida. Nadie puede *ser* proletario—se entiende, *vivir* proletariamente—, porque de un cierto esquema de condición económica no se sigue una forma de vida íntegra. Otro tanto ocurre con el «burgués». Entonces, ambos términos se definen en hueco, el uno por referencia al otro, y negativamente: ser proletario quiere decir *no ser burgués;* ser burgués, *no ser proletario.* Pero como nadie puede hacer su vida a base de *no ser,* como nadie puede instalarse en la negación de una figura de vida que a su vez es la negación de la primera, este esquema—y, por supuesto, todos los análogos, porque no es más que un ejemplo particularmente voluminoso—es la fórmula misma del descontento.

Alguna vez he empleado el término «proletarización» como el fenómeno general de la pérdida de la forma social y, con ello, la imposibilidad de *instalación,* que provoca un inevitable descontento. En ese sentido se puede hablar de proletarización de *todas* las clases sociales, incluso de la aristocracia; y de hecho se da en muchas sociedades. Piénsese, por ejemplo, en la frecuencia de «proletarización»—en este sentido—del ejército o del clero; en la proletarización de los intelectuales, que no consiste en la condición de asalariados o en un bajo nivel de vida, sino en la pérdida de la adhesión a su propia figura, en la duda respecto a su sentido y justificación. Análogos fenómenos se dan con los grupos minoritarios—raciales, religiosos, políticos—cuando por cualquier razón dejan de estar «instalados» en su alvéolo peculiar.

Pues bien, no es inteligible una estructura social sin una idea suficientemente clara de cuál es el grado en que cada clase adhiere a sí misma y se encuentra instalada en su propio alvéolo. Porque sólo dentro de él alcanza su última concreción la sociedad, a saber, aquella en que de hecho funcionan las vidas individuales, las conexiones entre los individuos como tales y, por último, los modos de realización de esas vidas; en una palabra, las relaciones humanas.

VII

LAS RELACIONES HUMANAS

50. Personas, hombres y mujeres.

Los individuos humanos que componen una sociedad están divididos en dos mitades aproximadamente iguales: varones y mujeres. Este hecho radical significa una de las determinaciones constitutivas de la convivencia; pero como es constante y se da en toda sociedad, parece que, una vez registrado, puede dejarse al margen, y así es frecuente que se haga. Pero la verdad es que no suceden las cosas de manera tan sencilla. ¿Qué es constante, en efecto, en esa situación? Sólo los elementos abstractos: que las «personas» son mitad «varones» y mitad «mujeres». Pero ¿significan siempre lo mismo estas tres palabras? Y, en segundo lugar, ¿están siempre en la misma relación, mejor dicho, en las mismas relaciones?

La diferencia más profunda, aunque aparentemente sutil, estriba en que hombres y mujeres resulten secundariamente personas, o bien que las personas sean, en una segunda determinación, hombres o mujeres; es decir, que la primacía corresponda a la dimensión común, personal o, si se prefiere, humana, o bien a la disyunción sexuada—varón, mujer—en que se ofrece la convivencia (1). En cada unidad social es decisivo el

(1) Cf.: *Introducción a la Filosofía*, I, 16, p. 64 ss.

estado de este equilibrio: vencido netamente de un lado o de otro, o bien fluctuante entre los dos.

Desde el punto de vista propiamente social, quiero decir en lo que se refiere a las formas de la vida colectiva, la diferencia principal consiste en que las vigencias más fuertes sean parciales o de grupo—cuando lo primario es la distinción entre varón y mujer—, o, por el contrario, las generales—cuando los humanos son ante todo personas—. Lo más frecuente, sin embargo, es que las vigencias generales coincidan casi totalmente con las masculinas—salvo un resto de escaso volumen—y que las vigencias de grupo o parciales sean femeninas en su mayoría. Esto tiene consecuencias inmediatas. La primera, que el mundo —en su sentido de realidad social—es primariamente masculino, esto es, que el mundo es «el mundo de los hombres», en el cual hay, por supuesto, tantas mujeres como ellos. (Aunque desde nuestro punto de vista actual propendamos a considerar esto lamentable y casi monstruoso, no se debe pasar por alto el sentido de que la mujer se labre «su mundo» dentro de ese mundo de los hombres; sería urgente medir con alguna pulcritud las invenciones de humanidad, las finas y deliciosas creaciones que se deben a la adaptación milenaria de la mujer a esa estructura que hoy nos parece abusiva, sobre todo porque nuestra época es una de las pocas que han reparado en ella.) En otra ocasión he empleado la expresión «la mitad femenina de los Estados Unidos» para designar a las mujeres de ese país; y al hacerlo he tenido que advertir que la usaba deliberadamente, para subrayar que las mujeres no son simplemente la mitad *de la población* de los Estados Unidos, la mitad de los individuos americano, sino la mitad *de la sociedad*—por lo menos—(1).

La segunda consecuencia es que, al ser los usos genéricos predominantemente los usos masculinos, la mujer queda sometida, salvo un pequeño repertorio de usos específicamente femeninos, derivados de su condición biológica o de sus inmediatas repercusiones personales o sociales, a un *vago e indetermi-*

(1) Véase *Los Estados Unidos en escorzo* (Emecé, Buenos Aires, en prensa).

nado horizonte de usos negativos, de lo que he denominado antes «solencias». La presión ejercida habitualmente sobre la mujer es negativa; no la lleva a hacer tal o cual cosa, sino a *no hacer,* a menos que haya un acuerdo social expreso de que cada acción o conducta es socialmente lícita. Lo que esto tiene de limitación, parálisis y empobrecimiento, no hay que subrayarlo; pero sería un error no considerar más que ese lado negativo: junto a él hay que poner lo que tiene de *selección,* de renuncia; durante milenios, la mujer no ha podido hacer *cualquier cosa*—pavorosa constricción—; pero eso la ha eximido de la trivialidad, la degradación, la vulgaridad que implica el estar dispuesta a hacer *cualquier cosa.* Esta selección impuesta por la sociedad a la mujer, este «elegir» riguroso a que se ha visto obligada, aparte de su decisión personal, ha producido en ella esa peculiar *elegancia* que tiene la mujer comparada con el hombre, previamente a todas las diferencias y cualificaciones individuales.

La tercera consecuencia es que, al ser los usos genéricos aproximadamente los masculinos, la mujer queda un poco «aparte», distinta—por eso, además de «elegante», la mujer como tal resulta «distinguida»—, diferenciada, y eso atrae sobre ella la atención. Se pensaría a primera vista que la mujer, sometida a una apretada red de usos negativos, resultará borrosa, mientras que en las situaciones en que goza de franquía desplegará sus posibilidades y adquirirá fuerza y relieve. Esto es así si se trata de individuos egregios; es decir, la mujer con inventiva y capacidad creadora resultará más real, de personalidad más acusada, si dispone de libertad y holgura; pero si se consideran las mujeres en su conjunto, la situación se invierte, porque las incualificadas—que son, naturalmente, la mayoría—, al dejar de estar modeladas y sostenidas por la constricción de los usos y no ser capaces de inventar, se desdibujan, como ocurre con una silueta poco firme y abandonada a sí misma. Y de hecho, las sociedades en que la mujer está sometida a la presión de enérgicos usos negativos son aquellas en que suscita más viva atención y, por tanto, en que *estadísticamente*—aparte, pues,

de excepciones individuales—pesa más en la vida colectiva.

Por supuesto, en la mayor parte de la historia conocida, desde luego en casi toda la historia moderna hasta nuestro siglo, la prioridad ha correspondido, en Occidente, a la dimensión sexuada, es decir, bisexual, con preferencia a la personal o humana. Pero dentro de esa situación genérica, las diferencias de una sociedad a otra y de una a otra época han sido considerables; y las alteraciones de ese equilibrio en materia tan delicada y de amplitud tan absoluta, pues afecta en su raíz misma a todo el cuerpo social, por escasa que sea su cuantía resultan decisivas. Una de las primeras tareas que se presentan a un estudio de estructura social es la determinación de la situación vigente en este punto, por comparación con las etapas anteriores, y, sobre todo, la averiguación de en qué dirección se desplaza ese equilibrio.

51. Los modelos.

Lo que antes he llamado las «novelas» en que se expresa la pretensión común (V, 38) tiene, además de los caracteres ya estudiados, otro distinto, decisivo desde el punto de vista que ahora nos interesa, es decir, el de las relaciones humanas. En efecto, además de lo que las «novelas» biográficas tienen de novelas, hay que tener en cuenta lo que en ellas no es propiamente un ingrediente imaginario: sus fuentes de inspiración *reales;* con otras palabras, su condicionamiento por las vidas efectivas que cada uno de nosotros encuentra en su contorno social.

Esta es la función de los *modelos,* la ejemplaridad. Cada persona se orienta en su proyecto vital partiendo de formas realizadas en otros; naturalmente, como nadie puede ser su prójimo, éste sólo puede significar una pauta de acuerdo con la cual el individuo inventa o imagina su propia y circunstancial biografía. Las formas de la ejemplaridad son muy diversas y requieren condiciones que hay que enumerar brevemente. En primer lugar, la *presencia* de los modelos. Esta puede ser directa o no; en la mayoría de las sociedades anteriores al siglo XIX,

y todavía en él, la presencia inmediata ha sido predominante; esto tiene la consecuencia de que su campo de acción es restringido; pero, en cambio, su influjo más completo, rico y vivaz. Normalmente, la ejemplaridad se ejerce dentro de una clase: las formas más perfectas y brillantes señalan un nivel hacia el cual los demás individuos tienden; entre clases distintas, la proyección no es fácil, porque la circunstancia propia impide ser como el modelo, y ni siquiera puede uno imaginarse en concreto realizando ese modo humano. Se entiende, no es posible la ejemplaridad *integral;* pero sí la parcial o fragmentaria; y de hecho es decisiva esta ejemplaridad de unas clases sobre otras: ciertos aspectos de las aristocracias pueden ser realizados por las clases medias; algunas facetas de los intelectuales pueden incluirse en la figura de los aristócratas; éstos encuentran tal vez que pueden enriquecer su realidad con rasgos tomados de las formas propias de la plebe. Para citar dos ejemplos voluminosos, el *snobismo* y el *plebeyismo* han sido dos factores decisivos en la organización de diversas sociedades europeas.

La presencia directa supone *escenarios.* La llamada «vida social»—salones, teatros—, las fiestas populares, las calles y, sobre todo, esa espléndida realidad que se llama la Plaza Mayor, escenario básico en que se ha representado el drama de la vida colectiva europea, desde Grecia hasta hoy. En qué medida las formas urbanas faciliten o dificulten la presencia mutua de las diversas clases sociales, es otra cuestión que habrá que considerar más adelante (VII, 54). Cuando las formas de la convivencia se complican, como ocurre en nuestro tiempo, la presencia inmediata se hace más difícil, pero, en cambio, se amplía enormemente el horizonte de la presencia indirecta. No se piense, sin embargo, que, en sociedades desprovistas de medios técnicos de difusión, el mecanismo de la ejemplaridad quedaba reducido al área de la presencia física y, por tanto, interno a una sociedad dada; porque ciertos individuos, pertenecientes a algunos grupos sociales privilegiados, salían de su propia sociedad para tener contactos *directos* con otras; y, al volver, llevaban a su mundo el influjo y la atracción de los modelos ajenos; así

se ha realizado durante toda la Edad Moderna—y con menor volumen y un ritmo más lento durante la Edad Media también—la ejemplaridad de unas comarcas europeas sobre otras: los embajadores, los nobles, los militares, los artistas, los humanistas, los monjes, los estudiantes que salían de Salamanca o de Burgos o de Madrid para ir a Francia o a Italia, los que iban de París a Londres o de Londres a Holanda o de Berlín a París o a Roma, llevaban consigo los modelos propios y volvían enriquecidos con los ajenos; sin duda la amplitud y el *tempo* de esta ejemplaridad no eran los que permiten los medios de comunicación actuales, pero indudablemente también se obtenía una presencia viva, directa en el caso de las minorías que entraban en contacto efectivo, mediata pero interpretada y vivificada en las mayorías, que a través de las minorías privilegiadas tenían acceso a los modelos exóticos.

En segundo lugar, la ejemplaridad de los modelos tiene que estar facilitada por una previa *interpretación,* es decir, por su aparición en un escorzo preciso, en el cual resultan ejemplares. Por eso es menester un sistema de valores vigentes—lo cual no significa forzosamente «reconocidos»—, de acuerdo con el cual son estimados los modelos. Ahora bien, el sistema de las preferencias *humanas concretas* es hasta tal punto íntimo y radical dentro de cada sociedad, que los nombres que lo designan son casi imposibles de traducir, y dentro de una misma lengua es problemática su trasposición a otra época. Mientras las «cualidades» o «virtudes» son relativamente abstractas y pueden transferirse de una situación a otra, las figuras humanas concretas responden a una secreta aspiración, casi incomunicable, de cada unidad social. Son notorias las dificultades de traducción de los nombres griegos o latinos de las virtudes y los vicios —empezando por la propia palabra *areté,* que es otra cosa que *virtus,* la cual, a su vez, es algo bien distinto de *virtud*—; pero si se llega a la palabra griega decisiva para designar lo humanamente estimable—*kalón*—, la dificultad sube de punto; y cuando esta noción funciona en concreto, como en el nombre *kalokagathós,* que es precisamente el hombre «ejemplar» o «mo-

delo», la palabra es simplemente intraducible. Otro tanto ocurre con expresiones como *bien nacido, hidalgo, honnête homme, gentleman, galantuomo,* modelos humanos históricos, concreciones circunstanciales de la ejemplaridad. En muchas sociedades, los nombres de los modelos son recibidos e inauténticos; en rigor, si se quiere entender en ellas el mecanismo y los contenidos de la ejemplaridad, hay que apelar a los nombres propios. ¿Cuáles son, en cada unidad social, los nombres que incitan, espolean, ilusionan, conmueven, despiertan el afán de ser como aquel hombre o aquella mujer? Sin esto, no se sabe a qué atenerse respecto a uno de los resortes más profundos y eficaces de una forma de vida.

En tercer lugar, hay que tener en cuenta las *dimensiones* en que la ejemplaridad se muestra. En sociedades de estructura muy simple y con poca diversificación de tipos humanos, los modelos pueden funcionar como un breve muestrario de versiones íntegras del hombre: el guerrero, el religioso, el sabio, el magnate, la matrona; cuando la complejidad es mayor, la atracción de los modelos se ejerce en direcciones independientes, según dimensiones que no son siempre las mismas. Ha habido épocas sensibles a la ejemplaridad física: buena parte de la historia griega, nuestro tiempo en Occidente; otras muchas—así la Edad Media europea—han carecido de esa sensibilidad o la han poseído en grado mínimo y de forma excepcional. Tal vez hay modelos según la eficacia y no según la piedad, o a la inversa; acaso es la ciencia o el valor personal lo que conmueve más sinceramente a los hombres de una comunidad. Hay que preguntarse por las dimensiones humanas vivaces en este orden, por la jerarquía existente entre ellas, en tercer lugar por los contenidos que en cada una aparecen como ejemplares.

Por último, hay que considerar la *visibilidad* de los modelos. Ante todo, no es lo mismo la visión directa que la indirecta de los modelos vivos. ¿Es lo mismo para la muchacha actual la imagen de Ingrid Bergman o de Ava Gardner en la pantalla, que para la muchacha romántica ver a la duquesa de Frías en su salón o en el palco de la Opera, o para la joven francesa

de 1860 seguir las idas y venidas de la emperatriz Eugenia y de su corte? ¿Es comparable ver entrar a Napoleón a caballo, después de una victoria, con leer las memorias de Eisenhower o de Rommel? ¿Es lo mismo para el intelectual ver y oír en el Ateneo a Valera o Castelar que leer los libros de un autor contemporáneo nuestro, o acaso una entrevista con él en un periódico? Recuérdese lo que sucede con los modelos religiosos; aparte de la permanente ejemplaridad de Cristo—que es de un orden superior y mucho más delicado—, la vida cristiana se ha nutrido a lo largo de su historia de la contemplación ejemplar de los santos como modelo de perfección religiosa humana—sin olvidar ninguno de los dos adjetivos—; pues bien, durante mucho tiempo, cierto «intemporalismo» al que han propendido todas las formas de la cultura ha permitido que funcionen como modelos vagamente actuales figuras de otros tiempos remotos; en algunos casos, la irradiación de ellas es tal que tiene un fulgor sin eclipses; pero la mayoría de ellas no son traducibles a nuestra condición, no nos dicen nada: serán venerables, pero no «modelos» utilizables; es decir, hacen falta figuras susceptibles de ser revividas desde nuestra propia situación, en ese sentido *actuales;* y acontece que las imágenes que se nos ofrecen de los santos contemporáneos—digo las imágenes, no su realidad efectiva como pudo ser patente para otros—no suelen ser incitantes, no suelen movernos a la admiración positiva y concreta, por tanto a la imitación. Ya una razón de ello es que, casi sin excepción, se trata de hombres y mujeres dedicados directamente a la vida religiosa, sacerdotes, frailes, monjas, fundadores de institutos piadosos, es decir, «profesionales» de la religión, entendiendo rectamente esa palabra—para que resulte clara, baste con decir «religiosos profesos»—. Es decir, se trata de personas que no están en circunstancias comparables a las de la casi totalidad de los fieles, y por tanto sus figuras no afectan a nuestra sensibilidad en las fibras en que serían operantes. En rigor, al hombre o a la mujer a quien le apetezca la santidad de los santos contemporáneos no le puede apetecer la figura concreta de esa santidad, que no le resulta acce-

sible e imitable; no encuentra una figura humana semejante a la suya, instalada en el mismo mundo, con los mismos problemas, goces y dolores, con los mismos deseos y estimaciones, pero dotada de perfección religiosa; es decir, no halla un modelo próximo, inmediatamente inteligible y eficaz en nuestro tiempo, definido por la conciencia histórica y, por debajo de sus graves pecados, rebelde a la inautenticidad.

Los modelos van modelando la vida. Bajo su atracción y su prestigio, con suave imperio, se organizan las formas todas de lo humano. La mujer se peina, se viste, se mueve mirando de reojo a otra mujer de atractivo ejemplar; el muchacho hace los gestos del actor, el deportista, el escritor o el político a quien admira; los gestos modulan las acciones: el modo de alargar la mano o quitarse el sombrero preludian la manera de amar; la cadencia de la frase lleva en sí el germen de una forma de poesía y un estilo de pensamiento; el modo de vestir o la elección de un regalo, prolongados, nos llevan a una determinada sensibilidad económica, moral, acaso política; la fruición o el desagrado ante una imagen, una devoción, un vocabulario religioso o una forma litúrgica comprometen en un grado increíble una íntegra trayectoria religiosa.

El esclarecimiento de una forma de vida colectiva requiere una indagación temática de sus modelos—dimensiones en que actúan, contenidos, grado de vivacidad, modo de presencia—y, no menos, de sus fallos: de aquellos aspectos en que simplemente no hay modelos; de aquellos otros en que los modelos propuestos—y en cada caso hay que preguntarse: ¿propuestos por quién y a quién?—, tal vez impuestos, no funcionan como tales, porque carecen de ejemplaridad.

52. El amor.

Las relaciones humanas concretas están definidas, además de por las condiciones formales en que acontece el encuentro de los individuos y por su instalación en grupos sociales, y especialmente en clases, por sus contenidos. Una enumeración suficiente de éstos y un análisis de sus realidades respectivas sería

asunto de una antropología o de una sociología; como aquí se trata—no lo olvidemos—de precisar los métodos que permitirán investigar efectivamente una estructura social, basta con tener en cuenta, y sólo desde ese punto de vista, algunas de las relaciones humanas que condicionan intrínsecamente la estructura de cada sociedad.

Las dos mitades de la Humanidad están divididas y a la vez vinculadas entre sí por su condición sexuada; la diferencia del sexo ni es específica ni es una simple determinación adventicia; pertenece a lo que he llamado la *estructura empírica de la vida humana* (1) y, por tanto, sin ser un requisito necesario de ésta, es un constitutivo de lo que llamamos *el hombre* (2). Esa condición sexuada—distinta de la dimensión estrictamente sexual, que es sólo una actividad particular y acotada dentro de la economía total de la vida—es el modo radical de *instalación* de cada individuo, más profundo que el de las clases, porque afecta a los estratos más hondos de la persona y, desde ellos, impregna y penetra todos los demás. La «vida humana», pues, en su concreción empírica, se realiza en una dualidad disyuntiva: varón *o* mujer. Pero advertía que se trata, tanto como de una división, de una vinculación: el sexo no es una mera «diferencia», sino que es una relación, más precisamente una polaridad; cada uno de los sexos co-implica o complica al otro; en cada uno va incluído el otro, justamente en la forma de la referencia polar. La condición sexuada no consiste, pues, en los términos de la disyunción, sino en la disyunción misma, vista alternativamente desde cada uno de sus términos. Por eso la vida humana se proyecta *desde* el sexo propio y *hacia* el otro; la división sexuada, lejos de ser una «separación» entre dos mitades de la Humanidad, hacen que la vida consista en «habérselas» cada fracción con la otra, introduce una especie de «campo magnético» en la sociedad y hace que la convivencia, en lugar de ser inerte, tenga configuración y estructura dinámica

(1) Cf. mi estudio «La vida humana y su estructura empírica» (en *Ensayos de teoría*, Barcelona, 1954).

(2) Cf. mi *Idea de la Metafísica*, cap. X (Buenos Aires, 1954).

y funcione desde luego como «empresa». El hombre y la mujer, instalados en su sexo respectivo, viven la realidad entera —no sólo la humana—desde él; y la convivencia aparece escindida en dos formas radicalmente diversas: dentro del propio sexo y con el sexo opuesto. Todo lo cual, bien entendido, es *previo* a toda ocupación, relación o actividad particularmente sexual, que es consecutiva a esa dinámica instalación mucho más amplia y, por supuesto, permanente, que es, por decirlo así, el ámbito en que se originan los comportamientos sexuales e incluso los «asexuales»—que nunca pueden ser «asexuados»—.

Sobre este supuesto se presenta todo tipo de relación amorosa. Es decir, las determinaciones anteriores están en el nivel de la estructura empírica, y ésta es el margen de posible variación histórica; con otras palabras, las diversas formas sociales son variantes de esta estructura, que se realiza en cada caso siguiendo una peculiaridad circunstancial. Porque esa referencia de cada sexo al otro no acontece siempre de la misma manera. Por lo pronto, la presencia; es inexacto decir que los hombres *conviven* siempre con las mujeres, porque esto es excepcional: según las sociedades, hay una «distancia» mayor o menor entre el varón y la mujer; más bien, rompiendo sus respectivos aislamientos, hay «encuentros» esporádicos entre ellos; estos encuentros pueden ser relativamente frecuentes y fáciles, pero casi nunca han merecido llamarse convivencia en el sentido de convivencia habitual; nuestra época es una excepción, y las consecuencias—buenas y malas—que esto va a tener no son todavía claramente previsibles. La «distancia» social entre los sexos es el primer factor que hay que determinar; y con ella, las formas, lugares y frecuencias de los «encuentros»: no es lo mismo entreverse fugazmente en la iglesia o al pasar un coche, que contemplarse morosamente en el teatro, bailar, verse sin testigos, trabajar frente a frente en una mesa de oficina, sentarse al lado en un aula de Universidad, en un bar, en un coche, pasear por la calle. No se trata sólo de diferencias cuantitativas, sino de formas de trato: soledad o presencia de testigos, que éstos sean conocidos o público anónimo, normalidad o clandestinidad de

las relaciones, calma o sobresalto, facilidad o dificultad de conseguirlas, iniciativa.

Esto condiciona las formas de la sensibilidad del hombre y la mujer respecto del otro. La configuración que el sexo impone a la convivencia determina modalidades perceptivas de las que no se tiene idea suficientemente clara: es sorprendente la «orientación» sexuada del campo perceptivo y la consiguiente «percepción de la belleza». En una habitación llena de gente, en un coche del *metro* atestado de público, en una fotografía en que se aglomeran muchas personas, la mirada percibe súbitamente a la mujer bella antes de saber nada de los demás presentes; a veces pasa ante nosotros en un coche rápido una mujer a quien, en rigor, no hemos visto: no sabemos cómo es, no podríamos dar ni la más somera descripción, no la reconoceríamos si la encontrásemos unos minutos después; sólo sabemos que es bonita. Cuando se lee a los novelistas o autores dramáticos del siglo XVI o del XVII, nos sorprenden los amores súbitos que allí se cuentan: el caballero entra en el jardín persiguiendo un halcón; encuentra inesperadamente a una muchacha, la ve y desde ese momento queda frenéticamente enamorado; él se llama Calisto; ella, Melibea. Otras veces el amor surge al ver a la dama, entre velos, rezar devotamente en la iglesia; tal vez se han visto sus ojos una fracción de segundo, al ofrecerle agua bendita; o acaso no se ha visto de la mujer más que una mano blanca, entre las cortinillas de la litera, y esa mano ya no se puede olvidar; o, por último, la doncella se inflama y se lanza a mil locuras amorosas porque, desde su celosía, ha visto una figura embozada y el estremecimiento galante de la pluma de un sombrero que saluda. Todo esto—se dirá—es cosa de novelas y comedias; sea; pero quítese cuanto se quiera de exageración literaria, quedará un fondo de realidad sin el cual esas estilizaciones literarias no hubiesen sido socialmente toleradas, *como no lo serían hoy*. Recuérdese lo que nos cuentan de la sensibilidad orgiástica de los árabes ante la belleza física, y piénsese si todo esto es invariante, si se puede operar con ello como si se tratase de «constantes». Y si se repasa un tratado de

teología moral se advierte al punto que está hablando con frecuencia de cosas que, bajo las mismas palabras, significan algo bien distinto de lo que nosotros entendemos.

El modo de ver a la mujer y de tratarla dependen en gran parte de la frecuencia y proximidad de su presencia. Cuando ha sido algo más o menos «insólito», el hombre se enfrentaba con la mujer como algo literalmente «amable» y se consideraba obligado—ante ella y ante sí mismo—a hacer un gesto «amoroso», por lo menos en forma de tendencia y conato; ésta es la significación de la galantería. En una época como la nuestra, en que cualquier hombre ve todos los días, durante varias horas, a decenas de mujeres, la actitud tradicional es imposible, por razones cuantitativas; no sólo, claro está, por la atención y el esfuerzo que ello requeriría, sino porque el gesto «amoroso», repetido centenares de veces, pierde toda *verosimilitud,* que es precisamente lo que lo justificaba, lo que le daba sentido, ya que no una verdad que no tenía ni era supuesta por nadie. (Uno de los problemas más delicados de la convivencia entre hombre y mujer en nuestra época es hallar el sustitutivo o «vicario» de esa galantería; porque *ésa* es imposible; pero como tenía una función muy importante, al desaparecer ha dejado de marchar un fino rodaje de la vida, que es urgente volver a poner en movimiento, aunque con otros resortes.) En cada sociedad hay que averiguar el estado de las relaciones en este punto.

Pero hay cosas más graves. El contenido mismo del amor efectivo es históricamente variable. No se ama lo mismo en todos los tiempos, en todas las sociedades, aunque haya un núcleo funcional y algunos elementos naturales que reaparezcan en todas las situaciones. Se ama desde ciertos supuestos; por lo pronto, en vista de ciertas figuras de varón y mujer que son precisamente los modelos en el sentido más enérgico de la palabra; en segundo lugar, según un repertorio de gestos, emociones, estimaciones que caracterizan a cada forma de vida colectiva; en tercer lugar, hay factores «cuantitativos», esto es, una determinada *intensidad* del amor—unas veces tiene una

temperatura y otras veces otras distintas—, una cierta *vigencia* de él—en ocasiones lo que *se hace* es enamorarse, en otras no *se lleva* el amor, y en cada caso se trata de cierto tipo—, una determinada *frecuencia estadística.*

No olvidemos que eso que se llama «amor» es una interpretación de ciertas realidades vitales—y empleo el plural porque son varias y bastante diversas—, interpretación que por de pronto el individuo que las experimenta encuentra «vigente» en su contorno. Más exactamente, encuentra primero la interpretación, y después descubre en sí mismo—o busca—la realidad correspondiente. El joven sabe que «hay amor», que los hombres y las mujeres «se enamoran»—y esto se le presenta con diferentes caracteres de forzosidad, belleza, interés, misterio, temor, cinismo—; lee relatos de amor o «asiste» al amor en sus representaciones imaginativas, y lo entiende previamente a haberlo experimentado realmente (1); y cuando le pasa, efectivamente, algo que «tiene que ver» con aquello, lo interpreta como amor; el mecanismo consiste en referir la nueva realidad personal a esas nociones recibidas y hacerla entrar en su esquema, forzándola—dentro de ciertos límites—a ser así. Esto significa que el *amor real* está condicionado por sus formas vigentes en una sociedad, sobre todo por sus formas imaginarias y de ficción; sólo sobre ese supuesto general y colectivo pueden existir los matices auténticamente personales del amor individual.

Por la misma razón, el amor es inseparable de un «lenguaje», de una retórica y una poética, de un modo de decir a la amada o al amado, y de decirse en la relación amorosa; y es menester entender que todo ello le pertenece intrínsecamente, que forma parte de su contenido. Pero por otra parte hay que hacer constar que el amor no es nunca precisamente lo que «se dice», porque también le pertenece una dimensión arcana. Junto a las formas públicas del amor, vigentes en una sociedad, hay sus formas reales. Hay que determinar la dosis de lirismo y sensualidad, por ejemplo, que se encuentra en la retórica amo-

(1) Véase mi libro *La imagen de la vida humana.*

rosa y en la realidad efectiva; la proporción en que el hombre y la mujer se reparten la iniciativa; el margen de libertad de expresión y comportamiento que cada uno tiene; la estimación o desdén que sienten el uno por el otro; la *normal* fugacidad o permanencia de la realidad amorosa; la mayor o menor pretensión de «exclusivismo» y su cumplimiento; la importancia o trivialidad del fenómeno amoroso. Este puede ser un asunto puramente epidérmico, relativamente inconexo, que apenas afecta a los estratos profundos de la persona, o bien un acontecimiento radical que envuelve al hombre o a la mujer o a los dos hasta su mismo centro y los condiciona decisivamente. En sociedades en que existe «facilidad» amorosa, normalmente el amor pierde temperatura, gravedad y, por tanto, interés. Y, correlativamente, disminuye su poder, su violencia, su delicia. En sociedades en que la libertad amorosa es grande y que están dominadas por lo que podríamos llamar una «sensualidad difusa», los actos concretos de amor, de cualquier índole, pierden valor, intensidad y capacidad de conmoción. Quítese todo lo que se quiera de retórica, pero, a pesar de ello, resulta incomprensible en un clima de «inflación» el valor del beso romántico, tal como se expresa en Víctor Hugo—*Enfant, si j'étais roi, je donnerais l'empire...*—, en una *Oriental* de Zorrilla —*Dueña de la negra toca*—, o en el relato de *Azorín*, en que el beso de doña Inés y el poeta Diego el de Garcillán, en la Segovia de 1840, se dilata en ondas concéntricas que agitan la ciudad entera y la sacuden con un vendaval apasionado de erotismo, murmuración, envidia, celos, admiración, remordimiento, sacrificio. Y mientras no se esté en claro sobre todo esto, no se sabe lo que significa la palabra «amor» en una situación concreta y, por tanto, cuál es la realidad de esa forma de vida colectiva.

53. Matrimonio y familia.

No hay que insistir en que las formas del matrimonio y de la familia constituyen elementos decisivos de toda estructura social, hasta el punto de que las sociedades se clasifican con fre-

cuencia desde este punto de vista: monogámicas y poligámicas, etc. Esto es tan obvio, que su determinación ni siquiera forma parte de lo que merece llamarse método de investigación de estructuras sociales; aquí se trata de variaciones históricas más finas, de las que se dan dentro de un «tipo» general de organización matrimonial y familiar, por ejemplo, dentro de las sociedades occidentales modernas; y si se toma otro esquema, sea la familia poligámica musulmana, la tibetana o cualquier organización primitiva, habría que llegar, una vez instalado el investigador en él, a análogas precisiones, con distintos contenidos. Nos atendremos, pues, a las formas existentes dentro de nuestro mundo occidental moderno.

Conviene, ante todo, distinguir entre el matrimonio y la familia; el hecho elemental de que el matrimonio suele producir una familia y de que, por tanto, ambas cosas están estrechamente ligadas, lleva a menudo a considerarlas desde el mismo punto de vista y emparejándolas. Ahora bien, mientras el matrimonio es una relación interindividual, en la cual entran dos individuos preexistentes a ella y que funcionan como tales, la familia hay que verla primariamente de abajo arriba; quiero decir, no en su génesis desde la pareja conyugal, sino desde los hijos: la familia es, principalmente, los padres y los hermanos—en formas amplias de ella también los abuelos, tíos y primos—; sólo secundariamente es la esposa y los hijos. En la familia «se encuentra uno» sin haberla elegido; justo al revés que el matrimonio, que se funda en una elección, no es previo y tiene un carácter rigurosamente personal. La fusión del matrimonio y la familia en una misma consideración es simplemente una forma de confusión de ambos, que perturba la comprensión de los dos. Las consecuencias teóricas son graves, y de ellas se derivan no pocas que afectan a las cosas mismas en su realidad; por eso señalé ya hace años, entre las causas de la crisis de la familia, algunos de los defensores que en los últimos tiempos le están saliendo.

De los muchos aspectos del matrimonio, sólo unos cuantos intervienen *directamente* en la constitución de una estructura

social concreta; los demás, sin duda, pueden repercutir en ella, pero investigar en detalle estas repercusiones sería el cuento de nunca acabar; me limitaré, pues, a señalar concisamente los puntos en que las formas del matrimonio condicionan inmediatamente las de la sociedad.

En primer lugar, la frecuencia estadística del matrimonio. Siempre se casan innumerables hombres y mujeres, pero no con igual grado de «normalidad»; mientras en algunas sociedades el soltero es absolutamente excepcional, en otras hay un número considerable de personas que, sin razones demasiado precisas, *de hecho* no se casan. Esto suele estar en estrecha relación con la edad del matrimonio; el primer tipo de sociedades propende al matrimonio temprano; cuando por razones económicas o de cualquier otra índole el matrimonio se retrasa, cuando deja de haber una edad normal de casarse, las excepciones empiezan a ser frecuentes y acaban por dejar de ser excepciones.

Por otra parte, al hablar de la edad hay que distinguir: ¿del hombre, de la mujer, o de los dos? Durante largos períodos de la historia europea, los hombres se han solido casar con mujeres bastantes años más jóvenes; en otros tiempos, las edades se aproximan, las diferencias normales son muy cortas o nulas; las consecuencias de ello son muchas: nivel o desnivel de las generaciones, economía, grado de independencia de la mujer, fecundidad, etc.; una de ellas me parece especialmente importante: que el matrimonio sea o no una relación de igual nivel personal e histórico; es decir, cuando marido y mujer tienen más o menos los mismos años, las relaciones de subordinación tienden a desvanecerse, y es más probable la «amistad»; además, el repertorio de recuerdos, estimaciones, experiencias, etc., es sensiblemente el mismo, mientras que cuando las edades distan más hay muchas cosas que tienen una significación personal para el marido, pero ninguna para la mujer—y en distinta proporción también lo inverso—.

Esto, a su vez, influye decisivamente en el margen de libertad y de elección que en cada caso corresponde al matrimonio.

Tendemos a olvidar en nuestro tiempo que en muchas otras sociedades el matrimonio ha tenido muy poco que ver con la elección de los contrayentes—en especial de la mujer—, hasta el punto de que sería posible preguntarse con alguna seriedad por la frecuencia o infrecuencia de un consentimiento efectivo. En largos periodos de la historia, las bodas han sido arregladas por las familias sin intervención de los interesados, por supuesto de las interesadas, y por razones de linaje o clase social, de fortuna, de política, por preferencias endogámicas, a veces raciales o religiosas; naturalmente, en estos casos el amor tenía parte muy escasa en el matrimonio. De estas formas extremas a la libre y espontánea elección recíproca de dos personas individuales, con mínima intervención familiar o social, hay larga distancia, y en cada sociedad domina un cierto estado de la cuestión, que es importante conocer.

Y en la medida en que el matrimonio es ajeno al amor y a la preferencia personal, ¿qué ocurre con éstos? ¿Tienen su cauce independiente, en relaciones extrañas al matrimonio? ¿Se prescinde de ellos y se convierten en excepciones azarosas? ¿O bien ocurre lo primero para el varón y lo segundo para la mujer? Lo mismo habría que preguntarse para las relaciones amorosas y para las sexuales previas al matrimonio, sobre todo en los casos en que éste es tardío; en algunas sociedades, la «libertad» está restringida al varón, mientras que la mujer queda reducida en la mayoría de los casos al amor matrimonial o prematrimonial; en otras formas de vida colectiva, la diferencia entre los dos sexos es menor; en algunas se llega a una situación de equiparación de ambos. Lo cual tiene conexión evidente con la existencia e importancia de la prostitución y otras formas sociales análogas.

En todo caso, el matrimonio tiene desigual significación desde el punto de vista de la pertenencia a él de cada uno de los cónyuges. Puede ocurrir que los dos—o sólo la mujer—queden absorbidos en la unidad superior y no tengan ya vida autónoma; en el extremo opuesto, cada uno de los esposos continúa más o menos «en sí mismo», prolonga su trayectoria vi-

tal, la cual queda simplemente «asociada» a la otra. Es decir, el matrimonio representa a veces una anulación de la mujer; acaso, por el contrario, su «puesta en circulación» social—así en aquellos medios en que la mujer soltera «no cuenta», y sólo la casada tiene acceso al «mundo»—; posiblemente la constitución de una nueva empresa dual y una potenciación recíproca; en ocasiones, muy poca cosa, una asociación relativamente epidérmica y—con cierta probabilidad—pasajera.

Y esto remite a la cuestión decisiva de la estabilidad del matrimonio. Que, desde el punto de vista de las estructuras sociales, no coincide exactamente con su indisolubilidad, porque hay sociedades en que, sin divorcio, el matrimonio es inestable, mientras que en otras, existiendo la posibilidad de separación legal, hay estabilidad estadística, porque el divorcio se usa poco, o en todo caso con carácter excepcional y en vista de una nueva situación que en principio pretende ser también estable. Naturalmente, la estabilidad es máxima cuando, dadas ciertas condiciones *sociales* de firmeza, están reforzadas por la vigencia de la indisolubilidad religiosa y legal; la cual, por su parte, frena y restringe—aunque no impide—la inestabilidad procedente de causas estrictamente sociales.

Por último, habría que tener en cuenta otro factor: la «duración» del matrimonio, que nada tiene que ver con lo que acabo de decir. Me refiero a que la relación específicamente matrimonial como forma de convivencia entre hombre y mujer tiene muy diversas posibilidades: frecuentemente se la considera como un simple trámite para la «fundación de una familia»—este punto de vista domina las teorías de la llamada «sociedad conyugal», casi siempre ciegas para el matrimonio en sí mismo—; dicho con otras palabras, la vida del matrimonio como tal es efímera y se prolonga en la realidad bien distinta de la familia. Pero puede ocurrir que esto no sea así, que el matrimonio tenga «argumento» y, por tanto, capacidad de perduración como algo que, aunque dé origen a una familia y exista dentro de ella, no se reduce a la familia. Claro está que un estudio de la estructura social requiere una serie de cortes

en ella, porque las sociedades no son homogéneas, y la condición del matrimonio no es casi nunca la misma en todas las clases o grupos sociales, en las grandes ciudades y en las aldeas, tal vez, dentro de un mismo tiempo, en las parejas pertenecientes a distintas generaciones.

En cuanto a la familia, insisto en que, vista desde el individuo que «se encuentra en ella», por tanto primariamente desde los hijos, es una sociedad parcial, justamente el modo de inserción normal en la sociedad en sentido estricto. Que el origen de esta «sociedad» sea una *asociación*—la de los esposos—no autoriza para entender la familia como asociación, porque ésta—el matrimonio—no es todavía familia. Y el marido o la mujer forman parte de la familia, son «de la familia», sólo en cuanto les sobreviene una condición secundaria, resultante de su inserción en la familia de los hijos (o bien, en algunas formas, su incorporación a la familia de las generaciones anteriores, a aquella a la cual pertenecía ya como hijo el otro cónyuge).

La familia *sensu stricto* es, pues, una realidad social, pero peculiarísima, porque su funcionamiento efectivo está constituído por relaciones interindividuales. El hijo, desde su nacimiento, se encuentra en y con una familia que no ha elegido ni buscado, y que está definida por un repertorio de usos colectivos y vigencias; en cierto modo, puede decirse lo mismo de los padres respecto de los hijos: también «se encuentran» con ellos; y otro tanto acontece a los hermanos entre sí. Pero, por otra parte, la enorme proximidad de la relación familiar hace que la manera concreta de existir sea personal, es decir, que en ella, junto a las «funciones» o «papeles» padre, madre, hijo, hermano—en principio asimilables a las relaciones sociales maestro, discípulo, compañero, juez, acusado, elector, diputado, etc.—, se da la realidad individual y humana de cada uno de los que asumen esas funciones.

Esta doble faz o vertiente de la familia pertenece a todas sus formas; pero según éstas, predomina una u otra de aquéllas. Sobre todo, según la amplitud del ámbito familiar; cuando se

trata de la familia como linaje, entran en ella tal vez tres o cuatro generaciones—en el sentido genealógico, no en el histórico—: abuelos, padres, hijos, nietos, con todos los colaterales y probablemente los criados; y lo más importante es entonces su dimensión de «sociedad», es decir, lo que tiene de institución colectiva. A través de una serie de etapas intermedias, se llega al otro extremo: la familia definida por la convivencia estricta, los que se reúnen en el comedor o en la cocina: padres, hijos, hermanos; como aquí la cercanía es máxima, la sustancia de esta forma de familia es sobre todo individual y personal. Podríamos decir que ésta es función del matrimonio y depende decisivamente de éste.

Pero no son éstos los únicos aspectos que hay que tener en cuenta. Dentro de la familia hay diversas relaciones que en cada sociedad varían: económicas—vinculación, mayorazgos, existencia frecuente de capital de cada uno de los esposos o preponderancia de los ingresos y, por tanto, de los bienes gananciales; dependencia más o menos larga de los hijos, etc.—; de autoridad—del padre sobre los hijos, del marido sobre la mujer, acaso de los dos juntamente sobre los hijos, y todo ello en muy distintos grados—; de continuidad—normalidad de la residencia en la misma ciudad, de la continuación de la profesión paterna—; de clase social—pertenencia de la generación joven a la misma que los padres o frecuencia del «ascenso» de los hijos, por ejemplo, en los países de inmigración o de economía colonial—; cuantía y figura del coeficiente de discrepancia normal entre los hijos y los padres; sentido vivo o atenuado del linaje y del apellido, etc.

Todos estos elementos permiten precisar en qué grado cumple la familia en una sociedad concreta su función primaria, la de ser la gran facilidad elemental con que se encuentran los individuos desde que nacen. Y hay que preguntarse aún: desde que nacen, sí, pero ¿hasta cuándo? ¿Hasta qué edad acompaña la familia y sostiene al individuo, desde cuándo lo deja solo—o poco menos—abandonado a sí mismo, o bien se invierten los términos y se convierte en el primer problema serio con que

cada uno tiene que habérselas? Como la familia es la forma elemental, no de sociedad, sino de articulación del indiduo *en* la sociedad, su organización y estado se convierte en un factor decisivo de toda estructura social.

54. La amistad.

La amistad es, por supuesto, una relación interindividual; pero, como todas, está condicionada por los usos y vigencias colectivos; y ella, a su vez, en su íntegra realidad, funciona como un elemento o componente de las formas de vida colectiva. Y, sobre todo, junto a la amistad en sentido riguroso se dan también las formas «socializadas» de ella, en peculiar interacción con sus modos más auténticos, y que son directamente un ingrediente de la sociedad.

La amistad *sensu stricto* se da en una zona muy precisa de nuestra vida, que es la *intimidad;* es un fenómeno íntimo—y en esto se asemeja al amor—; pero, por otra parte, está hecha de *respeto;* creo que estas dos notas son esenciales al fenómeno amistoso. Al hablar de respeto, entiéndase bien: respeto a la intimidad; el amor respeta también a la persona amada, pero no su intimidad, sino que la invade y penetra con una intrínseca violencia, todo lo dulce que se quiera, que le es esencial. El modo de trato del amor consiste en la irrupción dentro de la intimidad de la persona a quien se ama, y en la exigencia de ser en análoga forma invadido. En la amistad no ocurre así; se nutre de reserva; alguna vez he dicho que es siempre un pacto tácito de no agresión. Es decir, los amigos tienen «holgura»—ésta es inseparable de la amistad, y donde falla hay una deficiencia grave—, pero no «abandono»; hay siempre entre ellos un freno, y precisamente la delicia de la amistad consiste en buena parte en su libre limitación, en ese gesto de empuñar y refrenar la rienda, elásticamente, para mantener la efusión interior en su frontera justa. Mientras al amor le pertenece ser desmesurado, la amistad está siempre medida, tiene que estar hecha de mesura y ajuste; podríamos decir que es un sentimiento exacto.

No se piense que la amistad auténtica es por ello cosa fría o a lo sumo tibia. Al contrario, para que la amistad alcance su medida justa, esto es, para henchirse y ser en forma plenaria, tiene que rebosar de un ímpetu que, precisamente porque rebosa, puede invertir parte de su empuje en refrenarse, limitarse y quedarse en amistad; cabría decir que la amistad es un sentimiento que incluye su propia frontera o dique; el punto en que termina lo constituye y lo hace ser precisamente amistad, ni más ni menos. Claro está que ahí reside la dificultad del fenómeno amistoso, y es la causa de su relativa infrecuencia: la mayoría de las amistades son más o menos. Es decir, bajo el nombre de amistad—como ocurre con el amor—se ocultan sus aproximaciones o modos deficientes: los llamados amigos son muchas veces compañeros, camaradas, simples conocidos, o también amigos pretéritos, residuales.

Todo esto pertenece a la vida individual en su sentido más estricto; pero los modos de la amistad, todos ellos, y no sólo los inauténticos, se dan en virtud de ciertas condiciones sociales. Por lo pronto, algunos caracteres cuantitativos. En cada sociedad hay enormes diferencias individuales, pero por debajo de ellas hay una normalidad respecto al número de amigos que cada persona suele tener. Hay sociedades que viven «en amistad»; otras, por el contrario, se caracterizan por ser insólita en ellas la relación amistosa. El grado de «proximidad» social, el que se viva en soledad o en presencia mutua—en parte a causa de la estructura de las ciudades, de la que luego habrá que decir una palabra—, determina la probabilidad y, por tanto, la frecuencia del vínculo amistoso. Si se quiere entender una forma de vida colectiva, hay que determinar el círculo de amigos que es normal tener dentro de ella; y en seguida trazar su mapa, esto es, precisar sus jerarquías y distancias.

En segundo lugar, hay que tener en cuenta el origen de las amistades. Algunas proceden de la infancia; y existe el tópico de que los amigos más antiguos son los más amigos; se dice a veces: «Somos amigos desde niños; amigos íntimos». Es muy improbable que esto sea verdad, porque las amistades in-

fantiles son anteriores al nacimiento de la intimidad en los individuos; es decir, que el amigo de infancia, si no es más que eso, no es un amigo *íntimo,* sino probablemente trivial, familiar, inerte; para que la amistad infantil sea auténtica e íntima, hay que renovarla y «revalidarla» después. El lugar natural en que se engendran las amistades es la adolescencia y la primera juventud, los años de estudio o aprendizaje; entonces, el individuo está ya «hecho» como persona, pero aún fresco, poroso, sin cortezas, sin cautelas; como cada uno es todavía muy poca cosa, como no tiene apenas recuerdos ni pasado, no puede vivir desde sí mismo y vive con los demás, en espontánea y fácil compañía—el fenómeno frecuente del adolescente huraño y «retraído», solitario, no altera la situación, porque es su modo de vivir a los demás, y casi siempre acusa una sensibilidad exacerbada para la amistad, y en especial para la amistad íntima—; al iniciarse la trayectoria personal, se enlaza normalmente con las otras y se realiza en la convivencia. No quiere esto decir que no puedan anudarse después amistades muy vivas; pero tienen ya un carácter muy individual y concreto, y son por ello más improbables y escasas. Después de la juventud, la amistad es siempre un don inesperado, con el cual no se puede contar, y depende de las *ocasiones;* por tanto, de la configuración de la vida. Quiero decir que tiene condiciones que se cumplen en diversos grados y modos: holgura de tiempo—la amenaza más grave que se cierne hoy sobre la amistad—, un *mínimo* de holgura económica, confianza—el recelo y la suspicacia colectivos son una enfermedad social que casi imposibilita la creación de nuevas amistades y corroe las antiguas—; y, sobre todo, *concordia;* porque cuando una sociedad está profundamente dividida, cuando ante el prójimo se pregunta ante todo qué opina, de qué ideología política o religiosa es, la amistad queda automáticamente viciada y adulterada; se dirá que dentro del propio bando es más fácil y fuerte, pero no es así, porque la relación hecha en una u otra medida de partidismo no es propiamente amistad, justamente porque se nutre de coincidencias exteriores, públicas, y no de menudas afinidades privadas y

entrañables, es decir, de intimidad. Pero conste que la palabra concordia no significa unanimidad ni uniformidad; las más varias diferencias de opinión, estimación o gusto no impiden la amistad, sino que suelen estimularla, a condición de que no afecten a los últimos estratos de la persona, de que dejen una zona radical exenta y libre para la intimidad. La diferencia religiosa o la oposición política no estorban a la amistad; la desalojan de sus reductos, en cambio, el politicismo o el fanatismo; los cuales, dicho sea de paso, contradicen intrínsecamente a la amistad en la medida en que están constituídos temáticamente por la falta de respeto.

Pero hasta aquí no he tocado un punto delicado: el sexo. Y hay que decir que la amistad se ha entendido casi siempre como una relación dentro del propio sexo; más aún, está muy difundida—sobre todo, lo ha estado—la opinión de que la amistad intersexual es imposible, de que o es menos que amistad, esto es, muy poca cosa, o es simplemente amor. Y, en efecto, en la inmensa mayoría de las sociedades conocidas la amistad entre hombre y mujer ha sido sobremanera infrecuente (1). Yo creo que, lejos de ser imposible, la amistad intersexual es la culminación del fenómeno amistoso, su forma más intensa y pura; que nuestros mejores amigos son casi siempre nuestras amigas, y que si alguien entiende al hombre o a la mujer un poco, es una persona del otro sexo. Pero hay que agregar que el nacimiento *normal* de la amistad entre hombre y mujer requiere condiciones *sociales* improbables, que rara vez se dan—en los últimos treinta o cuarenta años, por ejemplo, gracias a lo cual ha habido un florecimiento de amistad entre hombres y mujeres que constituye una de las creaciones o recreaciones del medio siglo que acaba de pasar—. Conviene recordar las dificultades que algunos individuos con singular vocación para ello han encontrado en otros tiempos para anudar relaciones de amistad con personas del otro sexo; cómo han tropezado con la inexistencia

(1) Véase el artículo «Una amistad delicadamente cincelada», en mi libro *Ensayos de convivencia* (Emecé, Buenos Aires, 1955).

de moldes colectivos para albergarlas; cómo se han visto llevados a una adulteración de sus propios sentimientos por la presión de las vigencias y por la interpretación que ellos mismos, movidos por esas vigencias, daban a sus propios sentimientos. Nada esclarece mejor ciertos matices finos de estrutura social que la historia de algunas de estas amistades y de su casi segura desvirtuación y fracaso.

Todo esto nos obliga a intentar esclarecer los mecanismos de la interacción constante entre lo individual y lo colectivo, que es precisamente aquello en que consiste la realidad social. Dicho con otras palabras, hay que preguntarse por las formas de la convivencia, o sea por la efectividad inmediata de la vida social.

55. *La vida social.*

Cada individuo ve cierto número de personas. Una gran parte de ellas las *ve* simplemente: son los desconocidos a quienes encuentra en la calle, en la iglesia, en el espectáculo, en el café. Otra porción está compuesta por personas a quienes ve y, por ejemplo, *saluda:* son los meros conocidos, vecinos, comerciantes habituales, clientes, con quienes «tropieza» ocasionalmente porque se cruzan sus trayectorias vitales respectivas. Un tercer grupo está formado por las personas a quienes *trata,* es decir, aquellas a quienes se vuelve con actos concretos de convivencia, que les están individualmente destinados. Esta última fracción encierra zonas muy diversas; habría que filiarlas teniendo en cuenta la *frecuencia* y la *proximidad* del trato: hay personas a quienes se trata una vez al año; otras, cada dos meses; otras, todas las semanas; algunas, a diario; y, con relativa independencia de esto, en diversos grados de intimidad.

La primera tarea que se presenta, si se quieren determinar las condiciones de la convivencia en una sociedad, es una evaluación media del volumen de cada uno de estos grupos en cada uno de los estratos sociales. Si se comparan varias unidades, se hallarán diferencias cuantitativas enormes, que llegan a tener significación estructural. Por ejemplo, desde el punto de vista

del «balance vital» y, por tanto, de la felicidad. Cuando se comparan las condiciones de vida de diferentes países y de distintas épocas, rara vez se tienen en cuenta, junto al nivel económico, la seguridad, el proceso técnico, lo que significa la amplitud e intensidad de la convivencia; las condiciones económicas de muchos pueblos latinos serían insoportables con las formas de «vida social» y conversación de algunos pueblos nórdicos. Y a veces se procura una mejora material, sin advertir que lleva consigo una perturbación de un estilo de convivencia, de consecuencias difícilmente previsibles, sobre todo porque no se suele hacer ningún esfuerzo mental para imaginarlas. ¿Cuáles son los resultados—buenos y malos—de sustituir la «casa de vecindad» con su patio común y sus galerías corridas, por la barriada de pequeñas casitas proletarias? ¿Cuál es la conexión del clima con las formas de convivencia? ¿Cómo repercute sobre las formas reales de la vida el que las mujeres de una aldea o una ciudad dejen de ir con sus cántaros a la fuente, porque disponen del agua en los grifos de sus casas? ¿Qué significa la sustitución parcial de los teatros por los cines, o de los cafés por los bares? ¿Es lo mismo pasarse la velada jugando a las prendas o escuchando la radio o contemplando la televisión?

En segundo lugar habría que determinar la articulación de la «distancia social». No es lo mismo una sociedad sin ceremonia que una llena de etiqueta: presentación, trato de «usted» o sus equivalentes, reserva entre vecinos, inaccesibilidad normal del hogar ajeno, ausencia de mujeres en la convivencia extrafamiliar, aislamiento de las clases. ¿Cuántos son los «próximos» en cada caso, y qué se llama proximidad?

Una tercera precisión necesaria es la que se refiere a las dimensiones de la vida en que se da la convivencia. ¿Hasta qué punto se tienen relaciones «integrales», que envuelvan la persona entera? ¿O bien predominan los «compartimentos estancos», incomunicables, dentro de cada uno de los cuales acontece, inconexa, la vida social? Hay el compañerismo de trabajo, que no trasciende a la vida familiar; compañeros de taller u oficina que no van juntos al espectáculo, que no conocen

a las familias respectivas; relación cotidiana entre jugadores que no saben nada del que se sienta enfrente durante tres horas diarias; tertulias de «hombres solos» que empiezan y terminan en torno a la mesa del café o del círculo, sin trascender a ninguna otra esfera.

Lo más importante es, sin duda, la mezcla o separación de los dos sexos en la vida social. Las diferencias entre sociedades, épocas, clases, ciudades, son extremas en este punto; y absolutamente decisivas. Entre las «ciudades con calles sin mujeres» de la Andalucía que cantó Antonio Machado, y las ciudades de los Estados Unidos, la distancia es máxima. Entre Madrid y la pequeña ciudad provinciana española de hoy, es todavía considerable.

Cada sociedad articula sus formas de convivencia; muchas no se entienden si no se piensa que son expedientes para suplir ausencias o fallas de otras formas. Las «visitas» del siglo XIX y principios de éste, los entreactos del espectáculo, el carnaval, las romerías, las ferias, la *toilette* casi pública de las damas del siglo XVIII, las «tapadas» del XVII, todo ello son formas que no se explican directamente, por su «valor facial», sino retrotrayéndolas a una situación total, en la cual cobran su sentido, desde la cual resultan comprensibles y llenas de significación, acaso condiciones de ciertas parcelas o matices de la felicidad.

Esa conexión sistemática de las posibilidades y modos de convivencia se materializa, por decirlo así, en la forma de las ciudades; y adquiere vitalidad y movimiento—por tanto, plena inteligibilidad—en el uso de ellas: es decir, en el empleo y distribución del tiempo y en la articulación de la vida cotidiana. Veámoslo.

56. *Las ciudades.*

Unos de los temas más sugestivos—Ortega lo subrayó hace tiempo—es la morfología de las ciudades. En pocas cosas se revela mejor la forma de la vida colectiva. Y la razón es clara: la ciudad es en cierto modo «utilitaria», está destinada a cumplir funciones vitales, desde las más elementales hasta otras muy

complejas; responde, pues, de hecho, a lo que los hombres *hacen,* es decir, a los contenidos reales de sus vidas; además, como se trata de una creación colectiva, no depende del capricho personal, ni siquiera de la inspiración; en tercer lugar, como la ciudad requiere un largo tiempo para hacerse, no refleja una tendencia pasajera, una improvisación o las consecuencias de un acto de voluntad individual (salvo unas pocas excepciones, que a su vez son reveladoras, porque descubren estructuras colectivas que las han hecho posibles). Pero, por otra parte, la ciudad no es *sólo* utilitaria, como un mero instrumento o un mecanismo; toda ciudad es también artística—por eso puede ser bella o fea, pero es una de las dos cosas irremediablemente, o las dos en cualquier proporción—, esto es, expresiva, y lo que expresa es un *estilo,* una estructura de alma, una pretensión que va más allá de lo meramente funcional y utilitario—cuando la ciudad se reduce a esto, lo que ello significa es que esa y no otra es la pretensión imaginativa de esa sociedad, o sea, que el que algo sea *sólo utilitario* no es utilitario, sino que va más allá y descubre zonas muy profundas del hombre que es así.

Por todo esto, una ciudad es el texto en que puede leerse la contextura de un alma. Pero hay que agregar una nota importante: la ciudad, que tarda en hacerse—por eso no es caprichosa—, *dura* mucho tiempo; excepto en su fase de fundación, cuando todavía no es ciudad, es siempre *antigua.* Normalmente el individuo vive en una ciudad que no ha hecho, que ni siquiera han hecho su coetáneos, sino sus antepasados; es cierto que la transforma y modifica, sobre todo la *usa* a su manera, descubriendo en ello su vocación peculiar; pero, por lo pronto, es una realidad recibida, heredada, histórica. Es decir, ni más ni menos que la sociedad misma. Por eso es difícil de entender; por eso es profunda, radicalmente reveladora.

Lo primero que hay que decir cuando se estudia la estructura de una sociedad desde el punto de vista de las ciudades es que puede no haberlas. Es decir, que hay formas de convivencia que no son ciudades—normalmente coexistentes con éstas—; a esto se llama *ruralismo,* y nada es más urgente que determi-

nar la proporción de ruralismo en una sociedad concreta y su función dentro de ella; por supuesto, incluyendo en esa función el estado dinámico del ruralismo: que esté en situación estacionaria, que sea un residuo en vías de desaparecer o, por el contrario, que se esté en un proceso de ruralización.

Naturalmente, la oposición entre ciudad y campo no es absoluta; el ruralismo requiere las ciudades (yo diría más, se manifiesta en las ciudades, es propiamente una afección de las ciudades); porque si no las hubiera, difícilmente se podría hablar con rigor de *una sociedad.* El campo como «mundo» humano no excluye la existencia de «poblaciones»; ni siquiera impone que éstas sean muy pequañas; lo son el rancho, el cortijo, el caserío vasco, la aldea gallega o asturiana; pero no el *pueblo* castellano, menos aún el andaluz—no digamos algunas poblaciones africanas—, y, sin embargo, son estrictas formas de vida rural. Lo característico de ésta es su radicación en el campo, y esto en *tres sentidos*: primero, la localización en una comarca determinada, aquella en que se ha nacido o en que se ha establecido uno—por ejemplo, en virtud de una colonización—; segundo, la profesionalidad de campesino, labrador o agricultor, o bien ganadero; tercero, la propiedad de la tierra. Se ve que es relativamente secundario que el campesino «viva en el campo» o «vaya al campo»—como es frecuente en Castilla, en Andalucía, en gran parte de Francia—desde el pueblo *rural.* Y la convivencia está determinada por una serie de usos comunes—ante todo los usos agrícolas, lo que suele llamarse en cada región «uso de buen labrador», pero también tradiciones, juegos, cantos y bailes, trajes, costumbres, alimentos—. Por último, es característico del mundo campesino el estar compuesto de *pocos* individuos, personalmente *conocidos,* de los que se saben los nombres, entre los que se distingue, desde luego, al «forastero»; es, pues, un mundo cerrado, finito y definido, y además consabido.

Todavía hay más: este mundo mínimo se articula con otros *semejantes,* con los cuales entra en comunicación infrecuente y excepcional—festival o económica, o las dos cosas a la vez: la

feria—; son las demás unidades rurales, los otros pueblos o aldeas, que son otros, pero tienen una esencial afinidad, principio de la comarca o la región—según los casos—. Y enfrente, lo *otro,* el mundo ajeno y en principio opuesto, la *ciudad.* La ciudad, que puede estar localmente cerca, es vitalmente muy distante, porque está definida por otra forma de vida y, por consiguiente, por otro tipo humano. De ahí que la «instalación» no sea fácil; el campesino se siente lleno de desconfianza hacia la ciudad, se encuentra en ella «como gallina en corral ajeno», mira con suspicacia y hostilidad al hombre urbano, piensa que va a engañarlo y burlarse de él. El de la ciudad, por su parte, suele sentir desdén por el «paleto», el «pardillo», el «matraco», el «jebo»—nombres significativos—, y propende a considerarlo como un tipo cómico, desmañado y torpe, que se mueve en la ciudad como un ave acuática por el suelo. Nada tiene de común esta situación con las rivalidades y hostilidades entre lugareños, fundadas precisamente en la comunidad de supuestos y en que se entienden muy bien. De ahí el error abstracto de considerar como una clase única—los proletarios—a los «obreros y campesinos», cuya distancia *social* es enorme, mucho mayor que entre el peón agrícola y el propietario o los distintos habitantes de la ciudad (1).

Todas las sociedades son, en mayor o menor medida, rurales; la función recíproca de lo urbano y lo campesino en ellas es una cuestión delicada y de la mayor importancia para entenderlas. Hay ciudades vueltas de espaldas al campo; otras están orientadas hacia él; en algunas comarcas se dan gradaciones desde la urbe rural hasta la ciudad pura, que ignora el campo, lo niega, y a lo sumo se relaciona con él mediante la «excursión».

Quedan las ciudades mismas. La razón de que las ciudades sean decisivas en *toda* sociedad, hasta en las de predominio rural, es que son el órgano de la socialización o, si se prefiere, de

(1) Véase mi artículo «El campesino y su mundo», en *Aquí y ahora* (Buenos Aires, 1954).

la sociabilidad. Una sociedad es sociedad y, sobre todo, es *una* gracias a sus ciudades. Y las formas de éstas reflejan maravillosamente la estructura social. No voy a intentar aquí una morfología o tipología de las ciudades; sólo he de señalar unos cuantos puntos de vista *metódicos* que orienten hacia ella o, de un modo más restringido, hacia la interpretación de lo que significan las ciudades dentro de una unidad social.

El primer punto de vista que hay que hacer entrar en consideración es el *tamaño* de las ciudades, que tanto preocupó a los griegos, sobre todo a los autores de tratados políticos o *politeíai*. Por debajo de un tamaño, la ciudad no es posible, porque no alcanza el desarrollo, la diversificación de tipos, profesiones y servicios que requiere la vida urbana. Si se rebasa, por el contrario, cierta magnitud, la unidad resulta problemática. Naturalmente, no se trata de constantes: el límite de la ciudad antigua, en que se caminaba a pie, a lo sumo a caballo, en litera o en coche, no coincide con el de la ciudad moderna, con medios de transporte frecuentes y rápidos; sin embargo, de hecho estos medios son muy limitados, porque su multiplicación los complica y dificulta: las grandes ciudades actuales tienden a fraccionarse en barrios, dentro de los cuales se hace la vida, sin más que salidas esporádicas a los ajenos. Dentro de un país, es importante el *escalonamiento* de las magnitudes de las ciudades—Alemania, Italia, los Estados Unidos—o la *discontinuidad* en que se pasa de ciudades pequeñas o medianas a algunas enormemente mayores—París en Francia, a gran distancia de todas las demás, Viena, Buenos Aires, Río y São Paulo en el Brasil, incluso Madrid y Barcelona en España—.

El criterio *social* para distinguir entre grandes y pequeñas ciudades es que los habitantes de ellas sean conocidos individualmente entre sí o no; que la calle sea un mundo conocido—o al menos en gran proporción—, en que se sabe quién es cada cual, o a lo sumo basta con preguntarlo, o bien un ámbito de desconocidos. Todavía en ciudades relativamente grandes funciona la relación de conocimiento mutuo en grupos parciales: la aristocracia, los intelectuales y artistas, la gran burguesía, el

pueblo de un barrio entero. Cuando se pasa de cierta magnitud, se entra inexorablemente en el anónimo, incluso dentro de las minorías, a no ser exiguas y especialmente cualificadas.

Un segundo punto de vista es el de la *clausura* de las ciudades. El caso extremo es el de la ciudad amurallada. Pero aun sin murallas, la ciudad puede estar cerrada y aislada, bien porque esté «absorta» en sí misma—como, según Ortega, el Madrid de Felipe IV o el de *La Verbena de la Paloma*—, o porque fuera de ella haya un contorno inhóspito y poco atractivo. Aun las grandes ciudades de los Estados Unidos son mucho más abiertas que las europeas y que las suramericanas. En el extremo opuesto a la ciudad murada está la pequeña ciudad norteamericano—así en New England—, que propiamente «está en el campo», donde la vegetación penetra por todas partes, que se puede interpretar igualmente como una ciudad llena de jardines comunicantes o como un parque o campo con casitas dentro; de contorno indeciso, que se prolonga con menor densidad de viviendas a lo largo de las carreteras y se enlaza casi inadvertidamente con otras ciudades, que tienen que avisar en un cartel: *Welcome to X* o *You are entering Z.*

En tercer lugar, las ciudades presentan diversas estructuras internas. Lo característico de las ciudades mediterráneas clásicas, también, aunque en grado menor, de las medievales en toda Europa, ha sido el estar definidas por un centro, casi siempre una plaza—ágora, foro, zoco, plaza mayor—; son ciudades *cefálicas,* si vale la expresión, con una cabeza en que se condensa la vida y en que, sobre todo, la ciudad entera se hace presente a sí misma. Cuando es muy grande, suele sobrevenir una multiplicación de esos centros: es la ciudad *policéfala,* en que hay, por ejemplo, dos, tres, cuatro plazas en torno a las cuales se organiza la vida; a veces esas plazas son simplemente centros de partes de la ciudad, con diversidad sólo topográfica; en ocasiones implican una diferenciación de funciones: puede haber un centro de la vida mundana, un centro económico, acaso un tercero popular posiblemente otro político; finalmente, existen ciudades *acéfalas,* en las que falta el centro de la convivencia, y ésta es inor-

gánica; son ciudades con menor unidad y, sobre todo, con menor *publicidad;* ciudades sin «Plaza Mayor», por lo general mínimamente políticas—las ciudades de los Estados Unidos en su mayoría—. Algunas veces la organización de la ciudad no se hace en torno a plazas, sino linealmente, a lo largo de calles centrales: es la «Calle Mayor»—*Main Street* de las ciudades americanas—de las ciudades sin cabeza pero con espina dorsal, vertebradas o cordadas, acaso con algunas plazas secundarias como centros subordinados, por ejemplo a los extremos de la calle principal (así Soria en España).

Un cuarto aspecto es la organización social de las ciudades, quiero decir la distribución urbana de las clases sociales. Existen ciudades de barrios tajantemente definidos, como en la Edad Media o el Renacimiento: barrio noble, barrios o calles gremiales—bordadores, latoneros, curtidores, herreros, tejedores, mancebías—, judería o *ghetto.* Estas fracciones relativamente aisladas o independientes se encuentran en ciertos puntos: catedral, mercado, plaza, y sólo allí se ven y conviven. Pero hay—sobre todo ha habido—otras formas de ciudades en que, aun persistiendo una diferencia de barrios de distinto nivel social, hay una convivencia en los mismos de varias clases sociales; así, en el siglo XIX ha sido frecuente que se estratificasen en planos horizontales, quiero decir en los diferentes pisos de las mismas casas: en el entresuelo de un edificio vivía un médico—en favor de la clientela para quien era penoso subir escaleras—, en el principal un aristócrata, en el segundo un notario, en el tercero un oficinista, en el «sotabanco» una costurera, y en los pisos interiores un zapatero y un mozo de cuerda o un aguador. En los últimos tiempos se ha vuelto a una división por barrios, y las diferentes clases sociales ya no se ven sino excepcionalmente, ya no conviven en esa forma mínima del encuentro y el saludo en la escalera o a la puerta de la casa común—las consecuencias sociales y políticas de esto son especialmente graves—. (En años muy recientes, en que las dificultades de hallar vivienda han hecho que las gentes vivan en donde encuentran, aparte de su gusto o conveniencia, se ha vuelto a producir una

mezcla de clases sociales, pero con el carácter de confusión inorgánica y azarosa. Y para la época estrictamente actual hay que tener en cuenta las ciudades en que no se reside, sino que están destinadas a funciones de convivencia—centros industriales o financieros, oficinas públicas y privadas, espectáculos, comercio—, junto a barrios o ciudades *residenciales,* dedicadas sólo a la *vida privada y familiar*—así los *suburbs* de las ciudades norteamericanas—, lo cual da origen a una escisión de las agrupaciones urbanas y a un constante tráfico entre las dos partes de ellas—los *commuters* de los Estados Unidos, que van por la mañana a la gran ciudad y vuelven por la tarde, después del trabajo, a la casa de madera con césped y árboles de su *suburb,* tal vez a diez, veinte o cincuenta millas—. En España, en la medida en que ocurre algo análogo, es justamente al revés: el funcionario que presta sus servicios en una pequeña ciudad vive en Madrid o Barcelona y va a trabajar al lugar de su «destino»; es lo que se llamó originariamente «guadalajarismo», y, a medida que han mejorado las comunicaciones, se va extendiendo hasta Soria, Zaragoza, Oviedo, Murcia o Granada.)

En las ciudades en que los servicios de todo género están centralizados, éstos obligan a que las diferentes porciones urbanas entren en relación. Así ocurría con las catedrales en la Edad Media y buena parte de los siglos modernos; ha sido el caso normal del comercio, centralizado en pocas calles donde se compraba; de los espectáculos, concentrados en muy pocos locales próximos; de los Bancos—hasta hace pocos años todos los de Madrid estaban en la calle de Alcalá—; de los cafés, acumulados en ciertas porciones de la ciudad. Pero en otras estructuras urbanas, y a ellas se tiende de modo creciente, todas esas funciones se dispersan: se multiplican las iglesias, deja de haber una a la que afluyan los fieles y se va, con prisa, a la más próxima; se puede comprar casi todo en la calle propia o en la inmediata; se asiste al cine de barrio, donde se proyecta la misma película que en otros diez; se frecuenta el café adonde se puede ir andando, sin necesidad de transportes públicos; se utilizan los servicios de la sucursal más cercana del Ban-

co, que las ha establecido en todas las zonas de la gran ciudad.

Por último, hay que tener en cuenta, a partir de la época industrial, las ciudades con una periferia proletaria, que en unos casos es simplemente de carácter obrero, en otros tiene un carácter de regresión y degeneración social, en algunos, finalmente, de barrios «marginales» no asimilados en el conjunto social de la urbe: barrios judíos, negros, indios; de inmigrantes escasamente incorporados; de discrepantes o vencidos. Son las diversas formas de arrabal, suburbio—en el sentido español reciente—, *banlieue, slum.*

57. *El tiempo y la vida cotidiana.*

El caudal de tiempo que cada hombre tiene se va invirtiendo en los quehaceres de la vida cotidiana. Una forma de vida colectiva es, entre otras cosas, una manera peculiar de consumir el tiempo de que se dispone. Y la cuantía de ese tiempo y su uso revelan la pretensión del hombre en cada sociedad. ¿Su cuantía? —se dirá—. Pero ¿no es ésta invariable cada día, exactamente veinticuatro horas? Pocos ejemplos muestran más a las claras que en el hombre nada es natural—se entiende, nada es *sólo* natural—, sino que lo humano requiere siempre una intervención imaginativa y libre de la persona, que transforma los «datos» físicos y hace de ellos ingredientes de una vida personal.

Los hombres suelen quejarse—en nuestra época al menos—de falta de tiempo; en cambio, sabemos de otros que han sentido la penosa necesidad de «matar el tiempo» que, por lo visto, les sobraba y estorbaba. Veinticuatro horas, según parece, no son siempre *el mismo tiempo.* Por lo pronto, no es indiferente que el tiempo esté o no *cuantificado* en sentido estricto; en formas de vida primitivas, el tiempo se divide en dos partes, día y noche; y la segunda apenas cuenta sino para el descanso; la primera se divide y articula, a su vez, según la altura del sol sobre el horizonte, pero muy vagamente. Todavía entre los pueblos antiguos y medievales, aun hoy en la vida campesina, las horas son aproximadas y sólo imponen una elástica «configuración» a la jornada, que no llega a ser estricta

cuantificación. Esta sólo aparece con los relojes *exactos,* cuando cada hora se abre y vuelca sobre nosotros, como una granada, su terrible contenido: sesenta minutos, cada uno de los cuales encierra—y ello es sencillamente pavoroso—sesenta segundos. Desde este momento el tiempo, en lugar de fluir más o menos aceleradamente, o bien bañarnos pausadamente al remansarse en el deleite, o hacerse compacto y resistente en la espera, se convierte en una magnitud mensurable y exacta que llega, pasa, se acaba, se desfasa y nos hace vivir sobre aviso y desazonados.

La «hora fija», la interferencia de las series de acciones, la necesidad de la simultaneidad, esto es lo grave. Que tenga que coincidir mi llegada a la estación con la presión del vapor en los émbolos de la locomotora; que hayan de ser simultáneos mi entrada en la oficina y la vertical del minutero del reloj; que los aplausos en el teatro tengan que preceder al paso del último autobús que me llevará a casa. Creo que los ferrocarriles fueron los fautores de la primera cuantificación del tiempo humano; las consecuencias han sido—y van a seguir siendo—tremendas.

No es esto sólo. Del tiempo de que dispone—más o menos cuantificado—, el hombre hace dos partes: el que considera suyo y el que le parece ajeno; aproximadamente, esta división viene a coincidir con la que respecto de las ocupaciones introdujo Ortega: trabajosas y felicitarias. El tiempo que «vende» cada uno para vivir no es «suyo»; es tiempo «enajenado», alienado, que se siente como perdido; el «propio» es el resto libre, del que se puede disponer para lo que se quiera. ¿En qué proporción se reparten en cada sociedad, en cada forma de vida, en cada clase? Salvo formas de trabajo excesivamente opresor —así el trabajo *forzado* de los esclavos, galeotes, presidiarios, o de formas económicas excepcionalmente penosas—, siempre queda un margen «libre». Pero la decisión de si un tiempo es libre o no depende de cómo es subjetivamente vivido, es decir, de la pretensión vital. Es el gran problema del «ocio»—palabra casi inservible en español; habría que preguntarse a fondo por qué—, del *loisir* o *leisure,* del *otium* latino (opuesto al *nego-*

tium) o la *skholé* griega (de donde viene, no la vacación, sino la *escuela).* Al hombre del pueblo le parecen «ocio» muchas ocupaciones que no son *su* trabajo—con frecuencia, todo trabajo que no es muscular—; desde luego, las ocupaciones de la aristocracia, a la cual interpreta como «clase ociosa», aunque ella misma considere que esos quehaceres son una penosa tarea, una *corvée,* aunque de hecho requieran gran esfuerzo. En cambio, acaso el escritor, el artista, el investigador, aunque sienta la fatiga y necesite ejercer violencia sobre sí para llevar a cabo su obra, no la ve como «trabajo» en el sentido de tiempo enajenado, sino como lo más suyo, y lamenta no tener tiempo... para eso.

En nuestra época hay que tener en cuenta, entre el tiempo propio y el enajenado o vendido utilitariamente para poder subsistir, una tercera fracción que podríamos llamar el *tiempo de nadie;* y éste absorbe una considerable porción de nuestras vidas, las mutila y recorta, las merma. Es el tiempo que «se pierde»: por lo pronto, en desplazarse—no viajar, ni pasear, que son dos formas de «invertir» el tiempo—; las horas y horas que se consumen diariamente en los tranvías, en los autobuses, en los *metros,* en los trenes suburbanos; o, lo que es peor, en esperarlos; las que desaparecen ante las taquillas de los espectáculos; los infinitos minutos desvanecidos ante el disco rojo de los cruces; las innumerables horas aniquiladas en los trámites burocráticos, que son la forma actual de los sacrificios humanos, donde la víctima es directamente el tiempo, sustancia de la vida biográfica. Y ésta es la razón de que, después de haber conseguido en todas partes la reducción de la jornada de trabajo, cuando se ha pasado del trabajo de sol a sol a las once o diez horas de labor, luego a la casi mítica jornada de ocho horas, por último a las cuarenta horas semanales o tal vez menos, se oiga una perpetua quejumbre de falta de tiempo.

La distribución de la jornada es uno de los factores que más fina y profundamente condicionan una forma de vida. Madrugar o trasnochar, comer a unas horas o a otras, reunir la jornada de trabajo en una primera parte del día, para dejar libre

un margen al final, o bien hacer que la labor se extienda, menos apremiante y con descansos, de la mañana a la noche; todo esto revela una pretensión media dominante en una sociedad, un repertorio de deseos, una idea de lo que es la vida feliz. El hombre que se levanta al amanecer, acude presuroso a su trabajo, lo interrumpe media hora, una hora a lo sumo, para hacer un breve almuerzo, se afana después para terminar a las cinco de la tarde y tener un fragmento de jornada exclusivamente suyo, tiene otra contextura que el que prefiere permanecer en la cama hasta que es bien de día, ir a su casa a almorzar lenta y copiosamente, charlar de sobremesa, acaso dormir un poco de siesta, volver al lugar de trabajo otra vez, terminarlo ya de noche, sin tiempo de iniciar ninguna actividad, sino de pasear, tomar un aperitivo con unos amigos, asistir a un espectáculo.

¿De cuánto tiempo libre dispone el hombre medio de cada grupo en una sociedad determinada? ¿En qué lo invierte? ¿Qué le parece «perder el tiempo» y qué, por el contrario, aprovecharlo? Estas son las preguntas que hay que contestar en cada caso. Y hay que precisar también si en una época concreta esa articulación de la vida cotidiana que está vigente responde a las apetencias auténticas de los individuos, o éstos la sienten como una imposición colectiva, como una organización que por inercia perdura y que se desearía cambiar. ¿Cuál es el lugar sentimental de las «diversiones» oficiales, del paseo, de la conversación, del no hacer nada, sino, si acaso, tomar el sol? ¿Cuántas horas de soledad tiene el hombre, cuántas tiene la mujer? ¿Qué representan el juego, la lectura, el deporte, la galantería? ¿Cuál es el puesto del aburrimiento en una sociedad? Y éste, ¿adónde lleva? Tal vez a hacer ciencia, acaso a ganar dinero, quizá a conspirar, posiblemente a tomarlo como la condición misma de la vida. Si somos sinceros, tendremos que reconocer que la sociología y la historia no nos permiten hasta hoy responder suficientemente a estas preguntas, para casi ninguna sociedad, ni siquiera acerca de la nuestra; y que sin contestarlas no sabemos qué ha significado para esos hombres «vivir», menos todavía «ser feliz».

58. *Las edades y la trayectoria vital.*

No es sólo el tiempo de cada día, el de la vida cotidiana, el que puede ordenarse de maneras diversas; el tiempo total de que dispone el hombre en su vida terrena se ordena de maneras diferentes, y esta disposición interna suya afecta en los estratos más profundos a la melodía vital. Por lo pronto, la trayectoria vital puede ser más o menos larga; no ya, por supuesto, de hecho y en cada individuo, sino estadísticamente y como determinación de la estructura empírica de la vida. Aunque la muerte es cierta y la hora incierta, se cuenta—vaga e inseguramente, pero con firmeza—con una duración aproximada de nuestra permanencia en este mundo. Los hombres viven, por lo general, tantos años; pueden morir antes, pero se siente que han muerto «antes de tiempo», que su muerte ha sido prematura; pueden también morir después, pero se piensa que es una suerte o don inesperado, que no es debido, con el cual no se puede contar. La economía vital se ajusta a un horizonte *probable* y opera en función de él y—repito—de su inseguridad.

Más arriba (II, 11) me referí a la repercusión que sobre las generaciones tiene el hecho contemporáneo de la longevidad media humana. En cada vida individual y en las relaciones interindividuales repercute análogamente. El horizonte de la vida, que hasta hace poco tiempo se cerraba hacia los sesenta años, hoy se dilata, por lo menos, quince o veinte más. Y al ser la trayectoria vital más larga, es más «tendida», esto es, tiene otra curva, otra figura diferente; y sus articulaciones, las edades, varían de duración absoluta y de función en el conjunto.

En cada sociedad hay una edad para considerarse adulto—y suele ser distinta para los dos sexos—. La niñez puede ser muy breve o considerablemente larga; la juventud, también. Pero no bastaría con una simple determinación cronológica de su duración, sino que habría que precisarla en una serie de dimensiones relativamente autónomas. Por ejemplo, en algunas sociedades la iniciación sexual es precoz—por lo menos, es más precoz que en la época anterior o en la sociedad vecina—; pero

puede suceder que la dependencia económica del joven respecto de sus padres se prolongue más; si de un lado, pues, parece que la infancia se abrevia, del otro, en cambio, se dilata. Tal vez el joven se siente pronto apto para ocupar puestos importantes, pero se siente disculpado largos años de no hacer obra intelectual, literaria o artística importante, madura, adulta—ésta es acaso la situación en los últimos años—; puede ocurrir que desde edad muy temprana el joven tenga que afrontar los peligros de la guerra, pero un sistema de autoridad senatorial lo excluya hasta muy tarde de la intervención en la vida pública.

La juventud es a veces fugaz; otras se estira elásticamente durante decenios; y esto puede ser—y hay que determinar de qué se trata en cada caso—vitalidad, flexibilidad, capacidad de innovación, o bien temor a la madurez, resistencia a solidarizarse con una actitud o una forma de vida, inseguridad y afán de perpetua provisionalidad. Con la madurez ocurre algo semejante: el hombre se instala en ella largos años, como en una edad que finge una ilusión de permanencia y estabilidad, o por el contrario se le presenta como un nuncio de próxima e inevitable decrepitud. Y la vejez, por último, funciona unas veces como simple espera insustantiva de la muerte, mientras que en otras sociedades se convierte en una edad con atributos positivos, segura de sí misma, acaso orgullosa y esperanzada.

Todavía más profundamente afecta a la mujer el esquema de las edades. Desde el punto de vista biológico se admite que la mujer es más precoz que el hombre y que su envejecimiento es más rápido; pero, aunque así sea efectivamente, parece problemático que se trate de un ritmo sólo biológico; más bien parece que se trate de una estructura vital trazada por una situación social concreta, sin duda fundada en las condiciones biológicas. De hecho, la niñez se ha prolongado: las muchachas de catorce años, que en otros tiempos estaban con mucha frecuencia casadas, nos parecen hoy, salvo excepciones, niñas. La juventud, en cambio, que terminaba poco después de esa edad hace un siglo, dura increíblemente más—aunque la expresión disuena por insólita, se oye ahora decir con perfecta natu-

ralidad «una muchacha de cuarenta años», mientras que el oído no protesta, pero la intuición sí, cuando se habla de «un anciano de sesenta años»—. La mujer ha adquirido hoy también lo que rara vez ha tenido: una madurez duradera, análoga a la del varón, en la cual se instala y que tiene una significación de plenitud, no de inminente decadencia. Finalmente, la mujer vive más que el hombre, por término medio tres o cuatro años más.

Es decir, con todo ello ha cambiado profundamente el «argumento» de la vida femenina, necesario para sostener la nueva trayectoria. En muchas sociedades la mujer ha vivido en absoluta subordinación y dependencia hasta un momento en que ha empezado a funcionar como *mujer;* el periodo de vigencia como tal era en esas situaciones muy corto, en teoría acaso ocho o diez años, de hecho mucho menos: el matrimonio temprano—casi siempre con hombres de mucha más edad—, la maternidad inmediata, repetida a intervalos muy próximos, todo ello imponía una «jubilación» social muy rápida, acompañada en la mayoría de los casos por un abandono de la pretensión específicamente femenina y por la decadencia física (1). A menudo la mujer quedaba reducida a una fulguración de tres o cuatro años, desde su aparición en la sociedad hasta unos meses después del matrimonio. Hay que agregar que durante largas épocas, sobre todo en algunas sociedades, la maternidad ha diezmado a las mujeres, por lo menos las ha expuesto a enfermedades y achaques en edad que hoy consideramos juvenil.

Todo esto afecta a todos los engranajes de la convivencia. Sólo la prolongación de la juventud y la madurez plena de la mujer puede dar la base real suficiente para el funcionamiento normal del matrimonio monógamo entre personas de edad próxima, es decir, en pie de igualdad de nivel. En las sociedades en que la mujer se agosta pronto, la solución más frecuente es una gran diferencia de edad entre marido y mujer; pero esto tiene las siguientes consecuencias: imposibilidad del matrimonio temprano en el varón y, por tanto, existencia de un largo

(1) Léase en el libro de Gilberto Freyre: *Casa-Grande & Senzala* lo que cuenta del Brasil colonial y el de la primera mitad del siglo XIX.

tiempo de «vida de soltero»; fuerte subordinación de la mujer a un marido mucho más viejo y experimentado; falta de comunidad de «nivel histórico», por pertenecer a diferentes generaciones; menor probabilidad de la «amistad» inherente al *matrimonio, no sólo por la diferencia de edad, sino, sobre todo,* por la falta de maduración independiente de la mujer, cuando pasa de la infancia al matrimonio sin apenas transición.

Nuestra época está en un extremo de «duración» de la mujer y de «paralelismo de edad» entre los sexos; pero sería un error creer que todas las sociedades anteriores se han ajustado al mismo esquema; las diferencias son muy importantes, sólo una fina mensuración de cada una de las edades y su articulación entre sí puede permitir reconstruir la figura efectiva de la trayectoria vital.

59. *La muerte y el valor de la vida.*

Aunque la muerte, por ser inevitable para todos y la terminación de la vida, parecería un elemento constante e invariable, sucede todo lo contrario: es difícil hallar una realidad respecto a la cual varíen más hondamente las interpretaciones y que condicione en mayor medida la perspectiva en que se presentan las demás. Son varias las razones de que la muerte sea previvida de diferentes maneras. Una de ellas su frecuencia, quiero decir, aquella con que aparece en torno nuestro; todos los hombres mueren, y la muerte se da, por tanto, una vez por cada uno; pero como la vida *media* en Europa hacia 1500 se calculaba en veintidós años, y en los Estados Unidos en 1953 en sesenta y nueve, esto significa que la muerte hería entonces con frecuencia más de tres veces mayor; si en lugar de tomar las condiciones europeas se compara con las de la India o la China, que en casi todas las épocas han tenido enorme mortalidad, se ve hasta qué punto puede diferir la vivencia del fenómeno mortal como algo que acontece en el mundo en que vivimos. Y esto lleva a una modificación de la conciencia de «seguridad» de la muerte: en ciertas formas de vida, siempre es inminente; se cuenta con ella como algo que puede sobrevenir

en cualquier instante, que nos puede alcanzar cuando menos lo pensemos, a nosotros o a las personas que nos importan; en otras situaciones, a la inversa, la muerte parece más lejana; podríamos decir que es *segura,* pero en cada caso y en cada momento *improbable;* cierta e inevitable, pero en concreto inverosímil. La determinación del grado de probabilidad con que es vivida la muerte en cada sociedad es un requisito imprescindible para entender esa forma de vida y toda una serie de comportamientos humanos.

La elevada mortalidad infantil, la desaparición de millares de personas por hambres, epidemias, inundaciones y cualquier género de desastres; la facilidad del fallecimiento «inexplicado», por vagas enfermedades que no se localizan, son factores que llevan a una fácil aceptación colectiva de la muerte como algo que pertenece a la condición misma de la vida *en su detalle,* por tanto, dentro de su trama cotidiana, no como un telón de fondo que la limita en el futuro. En otras formas de vida, en cambio, la muerte está más o menos «localizada»; se la contiene dentro de ciertas fronteras; las grandes calamidades parecen descartadas: se cuenta con que no habrá hambre, ni peste, ni terremoto, ni—en algunas fases de la historia—guerra. La muerte se racionaliza, se reduce a medida; las compañías de seguros la prevén y calculan estadísticamente; y hasta para cada individuo aforan su probabilidad: una estipulación de su edad y un reconocimiento médico fijan el importe de la póliza que hay que pagar, es decir, la verosimilitud de la muerte. Cada defunción se explica, se sabe—o se pretende saber, al menos—por qué ha muerto cada hombre; del vago «dolor de costado» que acababa con tantas vidas hace medio milenio, y hasta hace un par de siglos, a las precisiones del diagnóstico actual hay largo trecho; cada vida es defendida increíblemente más; se lucha con la muerte como si en principio fuera posible vencerla; donde antes se dejaba operar a la guadaña, ahora se intentan remedios extraordinarios: operaciones, transfusiones, transplantes de órganos; los médicos vuelan en aviones hasta remotos pacientes; éstos acuden de continente a continente en busca de hospitales

famosos; los «pulmones de acero» van y vienen aceleradamente, compitiendo en velocidad con la muerte. Y a consecuencia de ello ésta parece siempre, cada vez más, *accidental y violenta,* en vez de ser *inevitable y natural.* Todavía no podemos medir la transformación que esto va a producir en la sensibilidad vital, en el modo de sentirse instalado en la vida. Los hombres que vivimos hoy, al menos los que ya somos adultos, no nos sentimos demasiado afectados, porque estamos sometidos a las vigencias anteriores—de igual modo que la seguridad de la aviación está subjetivamente minada por los recuerdos de un tiempo aún muy cercano en que volar era simplemente disponerse a caer—; dentro de pocos decenios, si otros factores no alteran esta situación, se verá la enorme transformación operada. Y hago esta restricción porque la amenaza de guerra y, sobre todo, de las armas atómicas está introduciendo en las mentes la noción de la probabilidad de la muerte con una fuerza desconocida en Occidente desde hace siglos; acaso se trate de una compensación necesaria para la buena economía de la vida.

Pero no se trata sólo de la frecuencia o verosimilitud de la muerte; una vez producida, o en tanto que amenaza, ¿qué hace el hombre con ella? A lo largo de la historia, la ocupación humana con la muerte varía en intensidad y en contenido. No se piense en la «preparación para la muerte», sino antes en cosas más triviales. Por ejemplo, en ese tipo de mujer española, tan frecuente en el siglo pasado y que ha perdurado hasta bien entrado el actual, que se podría llamar «pre-viuda», que se pasaba la vida anticipando la muerte de su marido, previéndola y contando con ella. Piénsese igualmente en la reacción ante la muerte ajena: cábalas sobre cuándo se producirá, toque de muerto en la iglesia, velatorio, entierro como ceremonia colectiva, ritos funerarios, larguísimo y tétrico luto, con suspensión de la vida social y casi de la vida privada. Compárense estos usos con la reducción al mínimo de la presencia y el aparato de la muerte, casi acorralada en algunas sociedades—es la tendencia dominante en los Estados Unidos—, donde apenas se la subraya, se abrevian trámites, se localiza el luto a la función de

traje de ceremonia fúnebre, sin repercusión sobre la vida cotidiana, se tiende a «normalizar» la situación tan pronto como la muerte ha pasado—al menos en la dimensión de la convivencia y, por tanto, de su repercusión social—. Desde la mujer india, para quien la muerte del marido significa el fin de su propia vida en la hoguera, hasta la situación del que se va casi «de puntillas», inadvertidamente y sin perturbar a nadie, la distancia es tan colosal como sólo puede darse en lo humano, es decir, en lo histórico.

Baste esto para lo que aquí me interesa: mostrar que una estructura social está parcialmente definida por la realidad que dentro de ella tiene la muerte y señalar cuáles son los puntos de vista desde los cuales hay que considerarla para determinar su función concreta. Y un estudio minucioso de ello revelaría que las diferencias entre sociedades, por lo demás muy próximas, pueden ser grandes, y, sobre todo, que la variación es a veces muy rápida dentro de una misma sociedad, acaso perceptible de una generación a la siguiente.

En conexión con esto hay que decir una palabra sobre un tema muy próximo, pero que habría que tomar independientemente y no en estricto paralelismo: el valor que tiene la vida humana en cada sociedad, por tanto la resistencia que en ella provoca la acción violenta, sobre todo cuando tiene carácter individual, como el crimen; más aún cuando no es algo azaroso y accidental, sino plenamente deliberado y voluntario, como la pena de muerte. En grandes periodos de la historia occidental —para no buscar ejemplos más lejanos—, ésta no ha tenido demasiada importancia; se ha aplicado con cierta liberalidad, pero, sobre todo, con perfecta *naturalidad*, como algo que está dentro del orden y acerca de lo cual no hay que hacer demasiadas alharacas. No se piense *sólo* en crueldad y dureza de corazón, porque lo grave es que de ese estado de espíritu participaban en cierta medida las víctimas: ser ahorcado o decapitado era, ciertamente, algo lamentable, que había que evitar si se podía; un contratiempo grave, un mal trago, un revés de la suerte: salvo excepciones, nada más. Recuérdense las Memorias

del capitán Alonso de Contreras; recuérdese el procedimiento de la Santa Hermandad en tiempos de los Reyes Católicos; el humor con que los escritores del siglo XVI y el XVII se refieren a una ejecución, lo mismo cuando se trata de la realidad—Cartas de Jesuítas, Barrionuevo, Cartas de Madame de Sévigné—que de la ficción—Cervantes, Quevedo—. Mientras el verdugo Alonso Ramplón escribe la atroz carta burlesca a su sobrino Pablos contándole cómo acaba de ahorcar a su padre y descuartizarlo después, y lo gallardamente que se portó, Víctor Hugo escribe *Le dernier jour d'un condamné à mort,* Larra y Espronceda *El reo de muerte,* Dickens subleva la opinión inglesa contra las ejecuciones. Recuérdese el patetismo, el lirismo, la retórica con que se anticipa, describe y lamenta en varios capítulos la muerte en la horca de la gitanilla Esmeralda, en *Notre Dame de Paris,* y compárese con este párrafo de Salas Barbadillo, desenlace de su novela *La hija de Celestina,* donde cuenta la ejecución de los protagonistas: «Amargóle la gracia [a Perico]; porque, dentro de dos días, le hicieron joyel de la horca, colgándole della, con satisfacción de toda la Corte. No le acompañó Elena, porque a la tarde la sacaron—causando en los pechos más duros lástima y sentimiento doloroso—al río Manzanares, donde dándole un garrote, conforme a la ley, la encubaron.»

¿Cuál es en cada sociedad la estimación de la vida? ¿Con cuánta imaginación o con qué mecánico automatismo se piensa en la muerte? Esto es probablemente lo decisivo, no una mera cuestión de «crueldad» o «ternura». Lo cual lleva a preguntarse, un poco más en serio, cómo funciona la muerte en el horizonte vital, cuál es su puesto y su relieve en la perspectiva de las ultimidades y, por tanto, cómo se organiza la figura total de la vida.

60. *La perspectiva de las ultimidades.*

Las últimas palabras que acabo de escribir harían pensar tal vez que cuando se refiere uno a la muerte como en virtud de un acto de simple mención, sin impleción imaginativa, deja de ser una realidad tremenda, mientras que la consideración

de ella que pone en juego efectivamente la imaginación le da un aspecto pavoroso o angustioso. Y normalmente, sin duda, es así, pero si se toman las cosas con algún rigor, son bastante más complicadas. Porque lo que en realidad sucede es que la falta de imaginación esquematiza la muerte, la reduce a sus consecuencias—se entiende, a algunas de sus consecuencias—y, sobre todo, la *enajena,* la convierte en muerte de cualquiera, de nadie determinado, y en esa misma medida la trivializa.

Para bien y para mal; quiero decir, para quitarle horror y atractivo a un tiempo. Porque no puede olvidarse que la muerte puede ejercer—y muchas veces ha ejercido—una singular fascinación sobre los hombres. Hay que prescindir aquí, por supuesto, de las actitudes individuales; como componentes de una estructura social no cuentan; lo que interesa son las *vigencias* en esta dimensión de la vida, aquellas que cada individuo encuentra y que ejercen su presión sobre él, sea cualquiera su posición personal; porque ésta tropieza con la actitud dominante, de la cual cada miembro de la sociedad, en cuanto tal, participa, aunque como individuo singular reaccione contra ella y sea un discrepante.

Imagínese una sociedad definida por el *olvido* colectivo de la muerte. Naturalmente, todos los hombres saben que tienen que morir, y la realidad se encarga de recordárselo a cada paso; pero, no obstante, los contenidos de la vida omiten la muerte, ésta queda exterior a ellos, inconexa, como término extrínseco de la vida, «fuera de ella». En tal situación, el individuo más íntimamente ocupado y preocupado con la muerte no tiene asideros colectivos para su actitud personal; en la medida en que se mueve entre estructuras sociales, en que pone en juego los resortes comunes—creencias, usos, estimaciones, modos de expresión—, su vida transcurre «ajena» a la muerte, y sólo en virtud de una interna violencia puede reivindicar para sí propio un reducto en que la muerte propiamente existe; lo cual implica que esta existencia tendrá, incluso para él, carácter excepcional. Por el contrario, el individuo menos propenso a orientar su vida hacia la muerte, cuyas creencias lo llevan a un máximo

de indiferencia, si se halla sumergido en una sociedad que hace de la muerte su centro, no tendrá más remedio que habérselas con ella a cada paso, y por tanto, aunque su vocación lo lleve en otro sentido, su vida estará constituída en proporción apreciable por diversos quehaceres en torno al morir.

Pero la muerte funciona en dos sentidos bien distintos, cada uno de los cuales, a su vez, se desdobla en dos posibilidades diferentes. Aunque de manera excesivamente esquemática, podríamos distinguir cuatro perspectivas en que puede aparecer la muerte; sin duda son muchas más, y este esquematismo es insuficiente, pero como aquí no se trata de la vida individual, sino de la función de la muerte como ingrediente de las diversas estructuras *sociales,* es justamente ese esquema el que interesa y resulta colectivamente operante.

La muerte es una frontera y, por tanto, tiene dos «lados»: hacia acá es el término o acabamiento de la vida; hacia allá es, por lo pronto, un misterio que se puede interpretar de muchas maneras: la aniquilación, la reencarnación, diversos grados y formas de inmortalidad, la duda. Las dos vertientes, los dos «lados» de la frontera son inseparables; pero la atención se orienta muchas veces con preferencia hacia uno de ellos, en ocasiones con casi absoluto exclusivismo. En ciertas sociedades lo que cuenta es la *finitud* de la vida; ésta se acaba un día más o menos lejano, y a ese día llamamos el de nuestra muerte. Otras veces, supuesto esto, se piensa y siente que «la vida» es sólo «*esta* vida», trayectoria provisional y fugaz que nos lleva a la otra a través de una puerta llamada muerte; la otra vida ejerce succión sobre ésta, la atrae hacia sí y hace que la muerte no funcione como un *muro* o barrera, sino como un *paso*—puerta más o menos estrecha—o como un agujero negro que nos lleva a la nada, cuando se espera la aniquilación al otro lado de la línea fronteriza. No hay que insistir en la gravedad que para una forma de vida y de convivencia tiene el que la creencia dominante en una sociedad tenga un signo o el otro: la perspectiva de todos y cada uno de los elementos que hemos estudiado en este libro se altera en función de esta última vi-

gencia decisiva que reobra sobre todo lo demás y le da una precisa concreción.

No es esto lo único, sin embargo. Estas dos interpretaciones de la muerte, la *cismundana* y la *trasmundana,* dejan abiertas dos posibilidades cada una: las determinadas por la *conexión* de la muerte con la vida. Me explicaré.

Partamos de la actitud *cismundana.* La vida es finita, los días están contados, uno de ellos será el último. Haga lo que haga el hombre, al fin morirá: enfermará incurablemente, sufrirá un accidente, lo matarán. En todo caso, el hombre vivirá día tras día, y uno de éstos no tendrá *mañana.* Esta actitud se mueve sobre la creencia en una *facticidad* de la muerte, que la hace inevitable e independiente de la vida. A esto llamo la muerte cismundana *inconexa.* Propiamente, nada tiene que ver con la vida; ésta transcurre a su manera, hasta que termina; si acaso, la vida puede ser más o menos expuesta a la muerte, más o menos peligrosa: una vida que se abstiene de excesos, riesgos, aventuras, ofrece menos vulnerabilidad, hace a la muerte, en cada instante, menos *probable.* Esto es todo. Y por consiguiente, la vida aparece como indiferente vista desde la muerte, y ésta como «inorgánica», es decir, que no se articula con la vida ni confiere ninguna articulación a ella.

Dentro de la misma actitud cismundana, las cosas pueden ser de otra manera. Basta con que se sienta a la muerte como algo que *forma parte de la vida.* Si se piensa que la vida termina positivamente en la muerte, que ésta le confiere unidad y figura, la vida toda se orienta hacia el morir, cada acto vital preludia un modo de muerte, lo postula, lo exige por una lógica interna, no acepta cualquier muerte. A la inversa, ésta reobra sobre la vida anterior, la configura, la «explica» e interpreta, es decir, le da su *verdadera* significación a cada uno de los actos vitales, que estaban incompletos, inconclusos, imperfectos, en espera de que la muerte les diera el último toque y la plenitud de su realidad. La vida entonces se orienta hacia la muerte; no en el sentido de que la busque o procure, sino en el de que la *elige;* la vida se convierte en una *busca de una buena muerte,* y esto,

repito, en sentido cismundano. Por eso la muerte aparece como una buena ocasión u oportunidad, que se debe aprovechar. Nadie ha expresado este modo mejor que Quevedo, al idealizar nostálgicamente la actitud vital de los españoles anteriores a su tiempo:

> Y aquella libertad esclarecida,
> que en donde supo hallar honrada muerte,
> nunca quiso tener más larga vida.
>
> Y pródiga del alma, nación fuerte,
> contaba por afrentas de los años
> envejecer en brazos de la suerte.
>
> Del tiempo el ocio fuerte, y los engaños
> del paso de las horas y del día,
> reputaban los nuestros por extraños.
>
> Nadie contaba cuánta edad vivía,
> sino de qué manera; ni aun un hora
> lograba sin afán su valentía (1).

Cuando la muerte honrada se presenta, hay que aprovecharla, en lugar de querer prolongar la vida, envejeciendo de modo inerte, sufriendo las «afrentas de los años», que desfiguran la armoniosa silueta de una vida bien acabada; y frente a la cuantificación de la edad, la forma, la figura, la *manera.* Sólo esto permite entender la vida española del Siglo de Oro y, en cierto modo, la vida española de cualquier edad, porque cuando hemos vivido de otra manera nos hemos sentido «en falta», privados de nuestro auténtico modo de ser.

La misma dualidad puede darse en la actitud *trasmundana* ante la muerte. La consideración del lado de allá de la frontera mortal puede ser positiva o negativa, según se espere o no; pero en ambos casos se abren dos posibilidades de inconexión o conexión con la vida terrena. El que piensa que al fin se aniquilará, haga lo que haga, aunque se angustie de ello, desliga la muerte de la figura de su vida, y una y otra son mutuamente

(1) Quevedo: *Epístola satírica y censoria contra las costumbres presentes de los castellanos,* v. 34-45.

«indiferentes». En cambio, la posición desconfiada de Sénancour, que tanto conmovía a Unamuno, es radicalmente opuesta: «*L'homme est périssable; il se peut; mais périssons en résistant, et si le néant nous est réservé, ne faisons pas que ce soit une justice*» (1).

Y otro tanto puede decirse de la actitud esperanzada, incluso de la firme creencia en la inmortalidad. Cuando esta fe se mecaniza—y así ocurre en muchas formas sociales—, la «otra vida» aparece asegurada por el cumplimiento de ciertas condiciones, en alguna manera abstractas, es decir, desligadas de la figura total y concreta de la vida terrena. Si se cumplen ciertos requisitos—moralidad, ritos, sacramentos, etc., según los casos—, se alcanzará una vida ultraterrena, en una u otra forma, según las diversas creencias; y ello con relativa independencia de la vida en el mundo que se ha vivido; digo relativa, porque se reduce a los puntos que son objeto de ese requerimiento la vinculación entre *esta* vida y *la otra.* Por tanto, lo mismo da haber vivido de una manera—humana—o de otra; es indiferente que la vida de este mundo haya tenido o no figura, belleza, plenitud, intensidad, autenticidad, con tal de que se abra la puerta de la perdurable. A esto llamo la muerte inconexa, porque no conoce entre las dos vidas más conexión que un condicionamiento, y en ningún caso se presenta la vida futura como una maduración o perfección, como una culminación coherente de ésta.

Frente a esta actitud hay, no obstante, la que afirma esas conexiones. Aunque en las *Danzas de la Muerte* se va haciendo desfilar a todos los tipos humanos del tiempo—el Papa, el Emperador, el Condestable, el Físico, el Cura, el Labrador, la Doncella, etc.—y se hace mención de sus respectivos oficios o modos de vivir, la sustancia es igualitaria y, en ese sentido, abstracta: todos acaban igual, todos mueren sin distinción, sin más diferencia que el premio o el castigo, según hayan obrado «bien» o «mal»; salvo esto, a la hora de la muerte todo lo demás es

(1) Sénancour: *Obermann,* lettre XC.

indiferente, tanto da haber sido pontífice o muchacha, caballero o labriego, tal persona individual u otra distinta. No es éste el supuesto que vivifica las *Coplas* de Jorge Manrique, aunque señala que todo pasa, que la muerte lo destruye todo, lo esconde y traspone. En primer lugar, la evocación de todo ese mundo fenecido está penetrada de su color, sabor y olor; todo está individualizado, vivido en concreto; es irreparable, insustituíble, aun cuando perecedero y destinado a pasar; de ahí la fruición y la melancolía que llenan las coplas:

¿Qué se fizieron las damas,
sus tocados, sus vestidos,
sus olores?
¿Qué se fizieron las llamas
de los fuegos encendidos
de amadores?

¿Qué se fizo aquel trovar,
las músicas acordadas
que tañían?
¿Qué se fizo aquel danzar,
aquellas ropas chapadas
que traían?

Y cuando Jorge Manrique va a narrar la muerte de su padre, el maestre don Rodrigo, tiene buen cuidado de trazar su semblanza, de explicar *quién ha sido,* de presentar la muerte que llega como cumplimiento y coronación suprema de su trayectoria mundana, de su biografía; hasta el punto de que se hace entrar en juego, además de la vida terrena, la del honor y la fama, y ambas son, no despreciadas ni descalificadas, sino menos-preciadas (preciadas, aunque menos) al lado de la vida eterna sobrenatural; y ésta se pone en conexión íntima con la que el maestre está terminando en su villa de Ocaña, histórica y circunstancialmente:

Después de puesta la vida
tantas veces por su ley
al tablero,
después de tan bien servida
la corona de su rey
verdadero,

después de tanta hazaña
a que no puede bastar
cuenta cierta,
en la su villa de Ocaña
vino la Muerte a llamar
a su puerta...

La Muerte lo anima en concreto, apoyándose en su persuasión, en su invitación al gran viaje, en lo que Don Rodrigo ha sido, ha querido ser, ha preferido y estimado:

No se os faga tan amarga
la batalla temerosa
que esperáis,
pues otra vida más larga
de fama tan gloriosa
acá dexáis.

Aunque esta vida de honor
tampoco no es eternal
ni verdadera,
mas con todo es muy mejor
que la otra temporal
perescedera.

El vivir que es perdurable
no se gana con estados
mundanales,
ni con vida deleitable,
en que moran los pecados
infernales;

mas los buenos religiosos
gánanlo con oraciones
y con lloros,
los caballeros famosos
con trabajos y aflicciones
contra moros.

Y pues vos, claro varón,
tanta sangre derramastes
de paganos,
esperad el galardón
que en este mundo ganastes
por las manos;

y con esta confianza,
y con la fe tan entera
que tenéis,
partid con buena esperanza,
que estotra vida tercera
ganaréis.

Y todavía con más concisión y con más desgarrado apego expresa esta conexión de la muerte con la vida Quevedo, en sus sonetos amorosos:

Cerrar podrá mis ojos la postrera
sombra, que me llevare el blanco día;
y podrá desatar esta alma mía
hora a su afán ansioso lisonjera;

mas no de esotra parte en la ribera
dejará la memoria, en donde ardía:
nadar sabe mi llama la agua fría,
y perder el respeto a ley severa.

Alma a quien todo un Dios prisión ha sido,
venas que humor a tanto fuego han dado,
medulas que han gloriosamente ardido,

su cuerpo dejarán, no su cuidado:
serán ceniza, mas tendrá sentido;
polvo serán, mas polvo enamorado.

Y tal vez de un modo más explícito, con plena conciencia de la finitud de la vida, pero sin que esto le sirva de pretexto para renegar de ella, para ser insolidario:

No me aflige morir: no he rehusado
acabar de vivir; ni he pretendido
alargar esta muerte, que ha nacido
a un tiempo con la vida y el cuidado.

Siento haber de dejar deshabitado
cuerpo que amante espíritu ha ceñido;
desierto un corazón, siempre encendido,
donde todo el Amor reinó hospedado.

Se podrá preguntar por qué termina este estudio con el testimonio de los poetas. Me interesa mostrar que no se trata de

meras posibilidades, sino que esas cuatro maneras de funcionar la muerte se han dado de hecho en diversas circunstancias históricas, que las diferentes perspectivas señaladas no son simplemente imaginadas; y por eso era menester traer aquí la voz de los poetas, no la de los hombres de teoría; es decir, una voz cargada de concreción humana, expresión de una sensibilidad que no es sólo individual, sino que descubre un oculto latido del tiempo.

Pero hay que tener en cuenta que las actitudes individuales son muchas y muy diferentes y ninguna de ellas basta para caracterizar lo que es una sociedad. Aparte de lo que cada uno de nosotros piense, sienta y crea, hay la vigencia del tiempo, con la cual todos nos encontramos, con la cual tenemos que hacer nuestra vida. ¿Cómo está nuestro mundo—no ya nosotros—frente a la muerte, la aniquilación, la inmortalidad? ¿En qué medida se desinteresa, se angustia, duda, confía en la vida perdurable? Con profundo acierto, Unamuno tituló su libro *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos;* porque acaso lo tiene un pueblo, pese a que carezcan de él muchos de sus hombres, o lo sienten algunos individuos, extranjeros en medio de un pueblo que ni siquiera lo sospecha. Hay que investigar, con más escrupulosidad y rigor que en cualquier otro punto, cuál es el estado, vigor y autenticidad de las vigencias. Porque aquí se encuentra la clave de la bóveda, y sólo si la claridad llega hasta aquí se puede uno preguntar en serio por una estructura social.

Precio 80. ptas